Vorbericht.

Auf die Eigenliebe der Menschen oder den Egoismum moralem das Recht der Menschen gegen einander gründen wollen, wie bishero von den Lehrern des allgemeinen Menschenrechts, oder des Natur und Völkerrechts insgemein geschehen, ist in der That so viel als alles Recht und alle Gerechtigkeit aus der Menschenwelt verbannen wollen: Denn die Eigenliebe eines jeden, als der Grund und die Quelle des Rechts eines jeden, setzet sich der Eigenliebe, und folglich dem Recht, aller andern gerade entgegen, weswegen

daher Hobbes den rechtmäßigen Krieg aller wider alle in statu naturali absoluto herleitet. Nichts als die überwiegende Gewalt eines über andere, dadurch er sie in seine Sclaverey setzet, kan unter diesen einen Frieden erwecken: und die Gewalt vieler, die einander fürchterlich ist, kan unter ihnen Frieden erhalten / woher alsdenn das bekante Naturgesetz entstehet: Laß jedem das Seinige. Der Grund davon ist also der NB, damit er dir das Deinige lassen möge. Dieses Gesatz ist dergestalt nur so weit gegründet, als andere meine Macht und Gewalt gegen sie eben sowol zu fürchten haben als ich die Ihrige. Wo nun dieser Grund verschwindet, und eine Gewalt sich über die andere erhebet/ nemlich meine über die Gewalt anderer, oder die Gewalt anderer über die meine; so bald höret dieses Gesetz auf ein Gesetz zu seyn, und derjenige der die überwiegende Gewalthat, bemächtiget sich des andern und seiner Güter mit Recht, woher auch das bekante Sprichwort des Pompeji gegründet war: auch lachte Antigonus senex deßwegen mit Grunde über den, der ihm aus einem Gesetzbuch von seiner Ungerechtigkeit überführen wollte, daß er dessen

Stadt

Stadt aus keinem andern Grunde belagerte als weil er sich auf seine Macht und Gewalt verließe:

Weil nun auf solche Weise kein Recht statt finden kan/ wie in diesen Blättern deutlicher gezeiget wird; so eigne ich allen denjenigen Rechtslehrern Jurisignorantiam universalem zu, die ihre Rechtswissenschaft auf die Eigenliebe oder den Egoismum moralem gründen/ wie aus dieser Schrift weiter erhellen wird.

Daß ich nun diesen Grundfehler in der allgemeinen Rechtswissenschaft aus dem Lehrbuche des Hrn. Geh. Raths Daries, oder dessen Jurisprudentia universali zu zeigen suche, rühret aus keiner blinden Willkühr her. Der Hr. Verf. suchet in dieser Wissenschaft weiter zu gehen, und gründlicher zu verfahren als seine Vorgänger/ und der größte Theil der gelehrten Welt ist auch überredet, als wenn solches wirklich von ihm geschehen: Dieses ist nun Grund genug, daß ich vielmehr diesen Grundfehler an diesem als an einem andern Lehrbuche oder Lehrgebäude

zeige. Er suchet sich zwar in seinem Discurs über gedachtes Lehrbuch von der Ketzerey und dem Laster des Egoismi moralis loß zu machen gegen die von den Herren *P. P.* Bechmannen zu Göttingen geführte Klage, daß sie sich durch den wilden Strohm der gemeinen Meynung, welcher den Egoismum moralem heget mit fortreissen lassen, dergestalt, daß sie so gar selbst etliche Jahr lang über Erklärung dessen Lehrbücher diesen Irrthum öffentlich ausgestreuet: allein, wie mich dünket, ist seine Distinction, wodurch er sich zu helfen suchet, nicht gar zu glücklich gerathen, wie sich beym Schluß dieser Blätter deutlich zeigen wird. Diese Distinction scheinet mir einen gleichen Rang mit derjenigen zu haben, die er unter den Moralisten und den Politikus machet, wodurch er den offenbaren Widerspruch der Gründe der bisherigen praktischen Weltweisheit mit den Lehren des Heylandes, und der ihme selbst in die Augen leuchtet, zu bemänteln suchet. Es ist unlaugbar, wie sich in diesen Blättern sattsam zeigen wird, entweder sein Moralist oder die Lehre des Heylandes vernünftig, und hingegen sein Politikus ein unvernünftig Thier, oder

dieser

aus seinen und den bisherigen Gründen lässet sich solches auch unmöglich behaupten. Die zweyte soll seyn, wie durch die Occupation einer Niemandssache das Eigenthum derselben erlanget wird. Hier ist der Knoten auch schlecht gelöset: denn durch die Occupation einer Niemandssache wird das Recht anderer zu derselben gar nicht getilget, wie an seinem Orte erhellen wird. Die dritte soll seyn, da er behauptet, daß ein Glied einer kleinen Gesellschaft seine Erhaltung der Erhaltung der Gesellschaft vorzuziehen, das Gegentheil aber behauptet er von grossen Gesellschaften, obgleich einerley Gründe und Verhältnisse bey beyden sind. Es ist nichts der gesunden Vernunft gemässer, als daß ein Glied einer sowol grossen als kleinen Gesellschaft sein Wohl dem Wohl der Gesellschaft aufopfere, aber seine Gründe, überhaupt der Egoismus moralis, widersprechen dieser vortreflichen Lehre und Wahrheit, wie auch an seinem Orte gezeiget werden wird.

Damit ich hier nicht zu weitläuftig werde, will ich mich mit Anführung mehrerer falschen und unrichtigen Sätze nicht

auf-

aufhalten, sondern mich auf diese Blätter selbst beziehen. Der Hr. Geh. R. wird die Lücken, Blößen und Schwächen in seinem- und andern Lehrgebäuden so gut wissen, als solche den mehresten von seinen Schülern und dem gemeinen Haufen der Gelehrten unbekant, und verborgen sind. Dieses lassen mich seine oft erzwungene Demonstrationes und Distinctiones nicht wenig vermuthen. Es gereichet ihm von einer Seite zur Ehre, und von der andern zur Unehre, da er seine Meister den Hobbes und Machavell verläugnen will. Es gereichet ihm zur Ehre, daß er die höchst schädliche und Landesverderbliche Irrthümer gedachter Lehre, deren Gründe er doch hat, mehrentheils unterdrucket und verheelet, und gesundere Lehren in sein System einzuschalten und einzuflicken sich bemühet, die doch eben nicht mit den Gründen seines Systems passen, wie ich hin

und wieder in diesen Blättern zeigen werde. Andern Theils gereichet ihm aber zur Unehre und zur Schande, daß er nicht so aufrichtig gegen die Welt und seine Schüler handelt als gedachte Lehrer, die ihren Gründen folgen, und nichts in ihr System einzuschalten und einzuflicken suchen, was sich nicht hinein schicket

C. L. L.

Erf. den 30ten Julii
1764.

§. 1.

Da ich mir hier zu beweisen vorgenommen, daß die Lehrer des allgemeinen Rechts, oder des Natur- und Völkerrechts insgemein, so viel mir bekant, eine Unwissenheit in ihrer vorgegebenen Wissenschaft gezeiget; so ist nöthig, daß ich mich zum Voraus darüber erkläre, worinne ich eine solche Unwissenheit setze, damit sogleich dem Leser in die Augen leichten möge, ob meine Absicht gegründet, oder ungereimt sey, oder ob meine ganze Sache blos auf ein Luftgefechte hinauslaufe.

Es ist unläugbar, daß ein Rechtsgelehrter 1) wissen muß, was das Recht und die Gesetze sind, und heissen, daß er 2) ihren Endzweck deutlich einsehen muß: denn wenn dieses nicht ist; so weiß er wol die Worte, aber er verstehet nicht, worinne das Recht und das Gesetz bestehet, und heißet, wie bekant eine

Legu-

Legulejist: daß er auch 3) und vornemlich die Gesetze und Regeln deutlich erkennen muß, wodurch gedachte Absicht erreichet wird, und erreichet werden kan, und muß. Derjenige, der diese Erforderungen zur Rechtswissenschaft nicht besitzet, ist daher unstreitig ein Rechtsunwissender. Ich habe also nöthig darzuthun, daß unsern Lehrern des allgemeinen Rechts diese Erforderungen gemangelt. Ich habe dergestalt zuförderst meinen Begrif vom Recht und von Gesetzen, und von ihrer Absicht zu erklären, und zu beweisen.

Die Gerechtigkeit verstehet man entweder sub- oder objective. In diesem Verstand ist sie die Uebereinstimmung aller in einem Zusammenhang sich befindenden Dinge, da ein jedes alles sein mögliches dazu beyträget, daß alle andere die Vollkommenheit haben, deren sie fähig. Im ersten Verstand aber ist sie die Tugend oder die Geneigtheit eines Geistes, einem jeden dasjenige zuzueignen, was ihm zukommet. Durch diese wird also jene erhalten, und diese wird bey jener zum Grunde gesetzet. Durch die Gerechtigkeit befinder

det sich also ein jedes Ding in seiner größten Vollkommenheit: Der Leibnizische Begrif stimmet hiermit überein: Nach solchem bestehet die Subjectiv-Gerechtigkeit in der Liebe des Weisen. Die Liebe eignet dem Geliebten alle Vollkommenheit zu, und daß solche nicht ausschweifet, entweder dem Geliebten Vollkommenheiten zuzueignen, deren er nicht fähig, oder die nur Scheinvollkommenheiten sind, oder die im Ganzen eine Unvollkommenheit erwecken, wird zu der Liebe die Weisheit erfordert, die die Wissenschaft der Vollkommenheit oder der Glückseligkeit ist.

Der Zweck der Gerechtigkeit, oder was durch sie wirklich gemacht oder erhalten wird, ist die allgemeine Vollkommenheit und die Glückseligkeit aller derjenigen Geister, die eine Subjectiv-Gerechtigkeit besitzen. Dieses ist aus obigem klar: und wenn wir diese Tugend nicht bey ihnen annehmen, ist kein Grund vorhanden, warum sie eines Vergnügens aus der Vollkommenheit oder der größten Vollkommenheit anderer und aller fähig seyn sollten, da alles Vergnügen und alle

Glück-

ist die Vollkommenheit oder Glückseeligkeit desselben der Grund und Zweck seiner Gesetze und seines Rechts. Wenn wir aber viele Geister oder Menschen neben einander / oder in einem Zusammenhang, und noch vielmehr in einer Gesellschaft betrachten; so ist ihre gemeine Glückseligkeit und Vollkommenheit der Zweck und der Grund ihrer Gesetze und Rechte. Also ist die allgemeine Glückseeligkeit / folglich noch mehr der gemeine Friede aller Völker, die neben einander wohnen, der Grund und Zweck ihrer Gesetze und Rechte, oder des Völkerrechts: und die gemeine Glückseligkeit, die Sicherheit von aussen und innen eines bürgerl. Staats, die gemeine Vollkommenheit und Ordnung in demselben ist der Zweck und der Grund des bürgerl. Rechts, sowol des Staats, als des gemeinen Rechts desselben.

Wenn wir ein göttl. Wesen annehmen, von dessen Weisheit und Allmacht die Welt und ihre Einrichtung herrühret; so ist der Endzweck dessen Weisheit unstreitig die Grundregel von der allgemeinen Vollkommenheit und Ordnung in der Welt, und jedes Ding hat nur eine Voll-

nach dieser Vollkommenheit und Ordnung einrichtet. Wenn ein solches unvernünftig handelt, ist daher offenbar. Wenn nun der Endzweck GOttes die Grundregel von dem Zusammenhange der Dinge, seiner Vollkommenheit und Ordnung; so kan ein verständig Wesen nicht anders vernünftig handeln, als wenn es seine Handlungen nach diesem Zweck einrichtet, und also solchen zur Grundregel in seinen Handlungen selbst machet.

Da vermöge der Gerechtigkeit GOttes, oder vermöge dieser Grundregel einem jeden Dinge in dem ganzen Zusammenhange diejenigen Vollkommenheiten zugetheilet sind, deren es fähig; so handelt auch ein Geist gerecht, wenn er nach dieser Grundregel in Ansehung anderer handelt. In so weit heisset gerecht leben nichts anders als vernünftig leben. Auch da die Gerechtigkeit die Weisheit ist, in so weit sie jedem dasjenige zueignet, was demselben zukommet; so muß der Weise allezeit gerecht leben, und der Gerechte allezeit auch ein Weiser seyn. Wie nun die Weisheit dem göttlichen Endzweck vermöge obigen zu ihren Gegenstand hat, auch weil solcher unstreitig der vollkommenste, so muß solcher dergestalt auch die Gerechtigkeit haben.

Der

Gesetze bestehen, und bestehen sollen, oder was Recht und Gesetze sind, oder, wenn auch dieses, hält er 3) solche Regeln für Gesetze, wodurch eine allgemeine Glückseligkeit, ein allgemeiner Friede 2c. nicht erhalten und befördert wird, und ist unläugbar daher ein Rechtsungelehrter und unwissender, wie oben angenommen worden, woferne ich in Erklärung des Rechts und der Gesetze nicht geirret, und selbst ein solcher wäre. Wenn z. E. nach einem bürgerl. Recht erlaubet wäre, daß der Stärkere den Schwächern des Seinigen berauben könte, daß ein Sohn seine Mutter und ein Vater seine Tochter heyrathen köne 2c.; so wären wohl diese bürgerl. Gesetze Regeln in den Handlungen der Bürger, und die Handlungen wären unsträflich: allein es wäre ein solches Recht offenbar ein Narrenrecht, weil diese Gesetze keine Regeln der Vollkommenheit und einer Ordnung in dem Staat wären. Es würde durch jenes Gesetz alle Sicherheit im Staat aufgehoben, und dieses machte denenjenigen ihr Leben, die es beobachteten, unselig und mißvergnügt, auch würde dadurch die Fortpflanzung des Staats und eine gute Auferziehung der Kinder gehindert. Derjenige wäre nun wohl ein Jurist in diesem Staat, der diese seine Gesetze wüste, und darnach die Handlungen der Bürger beurtheilen könte, aber er wäre unstreitig eines bürgerl. Narrenrechtsgelehrter.

Wenn kein göttl. Wesen wäre; so würden dennoch Gerechtigkeit, Weisheit, Ver-

nunft dasjenige seyn und bleiben, was sie bey der Wirklichkeit GOttes sind. Wenn die Weisheit die Wissenschaft der Vollkommenheit und Glückseligkeit ist, so würde unstreitig ein Geist nicht anders glückselig seyn können, als wenn er weise wäre, oder weislich lebte. Es könte zwar die Frage gemachet werden, ob ausser GOttes Wirklichkeit möglich wäre, daß ein Geist weislich leben, und dadurch einer Glückseligkeit genießen könne, welche hier zu beantworten überflüßig achte: genug daß nicht zu läugnen, daß je thörichter und närrischer ein Geist oder Mensch leben, oder je weniger er die Regeln und Gesetze der Glückseligkeit beobachtete, er daher unseliger seyn müsse: z. E. je mehr er Neigungen oder Absichten hegte, die einander entgegen, deren Erfüllung entweder früher oder später erfolgte, als seine Neigungen und Absichten erforderten. Hat nun also ein Geist weislich zu leben, wenn er glückselig seyn will; so muß er auch die Regeln oder die Gesetze der Weisheit oder der Glückseligkeit beobachten.

Es ist leicht zu urtheilen, daß die Weisheit nicht blos in einer theoretischen sondern auch praktischen Wissenschaft bestehet. Sie erfordert dannenhero nicht allein einen hinlänglichen Verstand und Witz ꝛc. Absichten zu fassen, und die dazu erforderlichen Mittel ausfündig zu machen, sondern auch vornemlich eine Neigung gegen alle wahre Vollkommenheit, gegen alles wahre gute, wo es sich findet, sonst würde der

Weise

Weise so langsam in Beförderung des Guten und Vollkommenen seyn als der Thor. Er siehet daher nicht auf dasjenige allein, was ihm nützlich ist, sondern eben sowol auf das, was andern vortheilhaftig ist. Er muß das Gute und Vollkommene anderer eben sowol als sein eigenes lieben und wollen, sonst würde ihm jenes kein anderes und grösseres Vergnügen geben, als so weit es einen guten Einfluß in seinen Bezirk hätte, und würde solches hassen müssen, wenn es einen widrigen Einfluß in denselben hätte oder haben zu können drohete, wer nur die Vollkommenheit anderer befördert, damit sie seiner nicht entgegen seye, oder solche wieder befördern möge, der unterlässet gewiß sehr viel Gutes, wo es bey ihm keinen solchen Anschein in Ansehung anderer hat, daß sie ihm in etwas nachtheilig oder vortheilhaftig seyn könne: ja er handelt zum Schaden anderer in Beförderung der Vollkommenheit desjenigen, der ihm nützlich zu seyn scheinet, und der es wider seine Vorstellung nicht ist. Ich will mich hierüber jetzo nicht aufhalten, weil ich den Raum weniger Blätter mit nothwendigern füllen muß, und da dieses in folgenden bey Widerlegung der Gründe der Pflichten gegen andere des Hrn. Verf. sich deutlich zeigen wird.

Damit ich hier nicht ohne Noth weitläuftiger werde, als meine Absicht ist; so will ich nur kurz sagen, will und muß einer weise seyn, damit er sich und andere vollkommen und glückselig machen kan; so muß er auch vernünftig handeln, oder

sich nach dem Zusammenhange der Dinge schicken, worinne er sich befindet: Er muß ferner die Gerechtigkeit lieben weil diese vermöge obigen die Weisheit selbst ist. Sein Zweck oder der letzte Grund seiner freyen Handlungen kan also auch kein anderer seyn, als die Vollkommenheit und das Gute zu befördern, wo er solches findet. Er muß eben sowol, als wenn ein GOtt ist, die Regeln und die Gesetze der Weisheit, der Vernunft, der Gerechtigkeit beobachten, wenn er ein Weiser, Vernünftiger und Gerechter seyn will. Hat er andere Regeln in seinen Handlungen, auch nur in seinen Neigungen; so ist er ein Thor oder Narr, ein Unvernünftiger, und kan so wenig selbst glückselig seyn, als er die Glückseligkeit anderer sich angelegen seyn lässet. Wollte man den Inbegrif dergleichen Regeln oder Gesetze ein Recht nennen; so würde es ein Thoren- und Narrenrecht, ein Recht der Unvernunft heissen müssen. Es wird aber kein Vernünftiger ein solches Recht für ein Recht, oder für ein wahres Recht urtheilen, auch nicht nach einem solchen Recht handeln, und seine Handlungen darnach beurtheilen lassen wollen.

Es laufet daher bey nahe auf eines hinaus in Ansehung der wahren Rechtswissenschaft, ob wir einen GOtt annehmen, oder nicht, obwol jenes Falles das Recht und die Gesetze eine grössere Vollkommenheit haben, auch genauer beobachtet werden können, als in einem Zusammenhang der Dinge, der ausser dem Daseyn GOttes voll von Unvollkommenheit und Unordnung seyn muß, und

welche zu hindern, und die Vollkommenheit und Ordnung darinne zu befördern, dennoch die Hauptangelegenheit des Weisen bleibet. Derjenige also, der vermöge obigen bey dem Daseyn GOttes ein Rechtsunwissender ist, der ist es auch wenn kein GOtt angenommen werden soll.

Man thut nach meinem Erachten besser, das erklärte Recht und Gesetz, das Recht und das Gesetz der Weisheit oder der gesunden Vernunft zu nennen: Wenn man die natürlichen Triebe und Neigungen des Menschen für seine Naturgeseze halten wolte, wie Schmaus; so würde man nicht wenig verstossen, und das Naturrecht des Menschen würde ein wahrhaftes Thoren- und Narrenrecht seyn. Die natürlichen Triebe haben wohl ihren Nutzen, aber bey einem weisen und vernünftigen Menschen müssen sich solche unter die Herrschaft der Weisheit und der Vernunft bücken, weswegen man lieber von dem Worte, Natur, abweichet.

Diejenigen Naturrechtslehrer, die die Eigenliebe, oder die in derselben bestehende sittl. Natur, oder den Trieb sich zu erhalten rc. zum Grunde ihrer Rechtwissenschaft angenommen, haben nichts anders gethan, als einen natürlichen Trieb des Menschen, den er mit dem Vieh gemein hat, zum Grunde, und zur Quelle ihres Rechts gemacht, weswegen daher, wenn dieser Grund untadelhaft, der gesunden Vernunft und Weisheit gemäß ist, es auch die Schmaußische,

Krieg aller wider alle, wie Hobbes darinne richtig urtheilet, nothwendig entstehet. Wenn wir einen GOtt annehmen; so sind sie also alle mit einander nothwendig unglückselig, und befördern ihre Unvollkommenheit, da sich jeder nur selbst liebet, oder seine eigene Vollkommenheit der Voll-Vollkommenheit aller andern vorziehet, und keiner seinen Endzweck erreichen kan vermöge vorhergehenden. Nehmen wir keinen GOtt an; so kan schwerlich ein einiger seinen Endzweck erreichen, wodurch alle andere unglückselig sind, oder vielmehr es kan kein einiger seinen Endzweck erreichen, weil ihm alle andere entgegen sind, und sind daher sämtlich unglückselig.

Es ist die vornehmste Regel oder Gesetz der Weisheit eines erschaffenen Geistes, seine Liebe, seinen Endzweck und Willen mit dem göttl. auf das genaueste zu vereinigen, denn auf solche Weise müssen sie nothwendig erfüllet, und er muß dergestalt nothwendig glückselig werden. Wenn wir GOtt keine Eigenliebe, sondern eine wahre Liebe, und andern Geistern eine Weisheit, und dadurch eine Vereinigung ihrer Liebe, ihres Willens mit dem göttl. zueignen; so ist leicht zu urtheilen, daß GOtt und alle diese weise Geister den Endzwecken und Absichten der Eigenliebenden nicht weniger entgegen

seyn

seyn müsse als im vorher angenommenen Falle. Es ist hieraus also bereits unläugbar, daß die Eigenliebe, der erste Grund des Rechts des Eigenliebenden, thöricht ist. Ich will es aber noch mehr beweisen.

Ein eigenliebender Geist begehret GOtt selbst zu seyn, wenn er die göttlichen Vollkommenheiten erkennet: denn er verlanget nothwendig alle Vollkommenheiten, die er für Vollkommenheiten erkennet, allein zu besitzen, da er nur seine eigene Vollkommenheit zu seinem einigen Zweck hat. Wenn er gleich die Unmöglichkeit erkennet, eine Gottheit zu seyn, so hindert dieses sein Verlangen, solche zu seyn, im geringsten nicht, weil es nothwendig aus der Eigenliebe entstehet. Durch dieses Verlangen entstehet wol der größte Theil der Unseligkeit der Teufel, weil sie sich von diesem Verlangen nicht losmachen können, ob sie gleich keine Möglichkeit der Befriedigung desselben erkennen. Ein Gefangener, der in Ketten und Banden lieget, verlanget dessen ungeachtet seine Freyheit, wenn er gleich keine Möglichkeit siehet, wie er solche erlangen möge.

Ein Eigenliebender verlanget nothwendig die Unabhangenheit von allen Dingen, und die Abhangenheit derselben von ihm, weil er vermöge vorhergehenden alle göttl. Vollkommenheiten verlanget, und diese eine von selbigen ist: Ferner weil er die Erfüllung seiner Neigungen und Absichten nothwendig verlanget, oder weil er ein Verlangen, glückselig zu seyn, NB. wie es die Eigenliebe ist, nothwendig besitzet; so verlanget er also auch, daß alle Dinge zu der Erfüllung derselben das Ihrige beytragen, und daher von seinem Willen abhangen mögen: Endlich verabscheuet der Eigenliebende auch die Abhangenheit von GOtt und allen andern Geistern als eine Unvollkommenheit, weil er die Liebe und den Willen GOttes und aller andern Geister, sowol der Weisen als der Eigenliebenden vermöge obigen seiner Liebe und Willen entgegen erkennet.

Die Eigenliebe, wie aus vorhergehenden sattsam zu urtheilen, ist dergestalt unendlich und unersättlich, und kan daher niemals sattsam befriediget werden, so vollkommen auch ihre Befriedigung sonst seyn möchte, wenn sie NB. möglich.

Daß

Daß die Eigenliebe einen Ehrgeitz, Hochmuth, Verachtung anderer, den Neid, den Haß und alle Lasterneigungen in Ansehung anderer unter ihren Umständen nothwendig erzeuget, ist leichte zu urtheilen.

Es ist aus diesem gänzlich unläugbar, daß die Eigenliebe eine Feindschaft mit GOtt, mit allen weisen Geistern sowol als allen thörichten und närrischen erzeuget, sich nothwendig unglückselig machet, und also eine offenbare thörichte Liebe ist: und wenn sie zum Grunde eines Rechts angenommen wird, ein solches kein anderes als ein Recht der Thorheit seyn, und genennet werden kan.

Die Eigenliebe ist die unvernünftigste Liebe. Ein Eigenliebender machet seine eigene Vollkommenheit blos zum Endzweck, und will alle andere Dinge nur als Mittel davon anwenden, und gebrauchen: Er verlanget dadurch seine Vollkommenheit zum Mittelpunkt aller andern Vollkommenheit zu machen, und sie soll nach seinem Verlangen also die Grundregel der Vollkommenheit und der Ordnung in dem ganzen Zusammenhange der Dinge seyn. Es ist aber dieses gänzlich in sich unmöglich, da erstlich nichts

tigkeit vermöge obigen, eignet jedem dasjenige zu, was demselben zukommet: allein die Eigenliebe suchet sich vermöge vorhergehenden alle Vollkommenheit selbst zuzueignen, da sie die Vollkommenheit des Subjekts als ihren Endzweck und die Vollkommenheit aller andern Dinge als bloße Mittel betrachtet, und daher jener den Vorzug vor allen diesen giebet. Es wäre unnöthig, wenn ich mich hierbey aufhalten wollte, da es an sich ganz unläugbar, daß ein Eigennütziger oder Eigenliebender, alles, was ihm gut und nützlich dünket, auch mit dem größten Nachtheil anderer an sich zu ziehen suchet. Wo Gerechtigkeit wohnen soll, da muß eine allgemeine wahre Liebe gegen andere herrschen, die nach den Regeln der Weisheit angewendet wird, vermöge obigen von Erklärung der Gerechtigkeit, welche aber neben der Eigenliebe unmöglich bestehen kan.

Es lieget also hierdurch am Tage, daß das Gesetz und das Recht der Eigenliebe, oder welche die Eigenliebe zu ihrer Quelle, und den Gegenstand derselben zu ihrem lezten Ziele haben, ein Gesetz und Recht der Thorheit und der Unvernunft sind.

Ich muß hier anmerken, daß ich von der Eigenliebe die falsche und unvernünftige Selbstliebe unterscheide. Mit dieser bestehet eine Liebe gegen andere / die aber bey der Eigenliebe nicht statt findet / dennoch aber hat die Neigung oder die Liebe gegen sich selbst allezeit einen Vorzug vor der Liebe gegen andere, gegen die sie Neigungen in sich fasset. Diese Liebe hat viele Vorzüge vor jener, ob sie gleich auch eine thörichte und unvernünftige Liebe ist, wie aus obigem leicht zu urtheilen, da sie die Vollkommenheit des Subjekts allen andern vorziehet. In der moralischen Welt / nach meinem Begrif, finden sich Weisen, Freunde der Weisheit, Thoren und Narren. Jene handeln aus einer wahren Liebe gegen GOtt, gegen sich selbst und gegen andere. Die andern ahmen diesen nach, und beobachten ihre Gesetze aus Betracht ihrer innern Sittlichkeit, ob sie gleich die wahre Liebe der Weisen nicht empfinden, oder nicht merklich empfinden: die Thoren und Narren aber handeln aus einer unvernünftigen Selbstliebe oder Eigenliebe. Die Freunde der Weisheit empfinden wol diese Liebe auch natürlich, aber sie beherrschen solche nach den Gesetzen der Vernunft und der Weisheit, und erfüllen daher die Gesetze und Rech-

te der Weisheit äußerlich, welches aber von den Thoren und Narren nicht geschiehet. Wir finden dergestalt unter den Menschen eine geringe Anzahl kleiner Weisen, weil sie eine wahre Liebe und eine wahre Weisheit noch sehr unvollkommen besitzen, und dieses sind diejenigen/die wahre Christen zu nennen. Wir finden ferner unter den Menschen eine grössere Anzahl Freunde der Weisheit, noch eine grössere Anzahl der Thoren, und eine nicht geringe der Narren. Ob nun wol diese beyde letzte Arten nicht nach dem Recht der Vernunft und der Weisheit handeln, sondern das Recht der Thoren und Narren beobachten; so können sie dennoch dadurch jenes nicht aufheben, oder solches zu einem Unrecht machen, wie aus §. 1. bereits erhellet. Ich habe dieses hier nur beyläufig erinnern wollen, damit man siehet, wie ich die Bürger der moralischen Welt unterscheide: die weitere Erklärung und den Zusammenhang meiner Gedanken habe hier nicht mittheilen können, weil ich nicht gesonnen bin ein System zu liefern, sondern nur die Falschheit der Systemen darzuthun, die auf die Eigenliebe oder die unvernünftige Selbstliebe gegründet sind.

Auch darf hier nicht vergessen werden, daß man mir den bekanten Unterschied unter der wahren und fal-

turgesetze eines jeden nennen kan, weil sie aus dessen Haupttriebe der Natur, nemlich der Eigenliebe, als aus ihrer ersten Quelle fliessen, und deren Gegenstand zu ihrem letzten Ziele haben.

Wie nun die Eigenliebe eines jeden der Eigenliebe aller andern entgegen, oder wie die Endzwecke aller Eigenliebenden mit einander streiten, so streiten also ihre Rechte und Gesetze wider einander.

Wenn die Gerechtigkeit in der Uebereinstimmung unserer Handlungen mit den Gesetzen bestehen soll; so sind Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Reiche der Eigenliebe und Unvernunft leere Wörter: denn was einer gerecht nennet, nennen alle andere ungerecht, und zwar ein jeder aus eigenen Gründen. Carneades hat also Recht, wenn er die Gerechtigkeit eine Thorheit nennet, da er gleich wie alle unsere Rechtslehrer die Eigenliebe für eine vernünftige Liebe erkennet, und alles Recht auf solche und den Eigennutz gründet. Auch Hobbes de Cive urtheilet richtig, wenn er meynet vor dem Ursprung der bürgerl. Gesellschaften sey unter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit kein Unterschied gewesen: dieser sey erst entstanden durch die Errichtung

der Staaten, weil er auch den Menschen eine Eigenliebe zueignet.

Allein nach dem Recht der göttl. Weisheit oder der gesunden Vernunft, welches nicht allein das Recht der Weisen und der Freunde der Weisheit ist, sondern nach welchem auch die Handlungen und Absichten der Thoren und Narren beurtheilet werden, sind die Wörter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit niemals leere Wörter gewesen, sondern sind so alt als dieses Recht selbst. Ueberhaupt wo diese Wörter etwas bedeuten sollen, ist nothwendig, daß da ein gemeines Recht und gemeine Gesetze vorhanden.

Es hat gleiche Beschaffenheit mit gut und böse: denn im Reiche der Eigenliebe, wo ein jeder seinen eigenen Endzweck hat, und nach solchen andere Dinge für gut und böse urtheilet, ist dasjenige, was einem gut ist, in eben dem Betracht allen andern ein Uebel, da ihre Endzwecke mit einander streiten: aber im Reiche der Weisheit, wo der göttl. Endzweck, oder auch, wenn wir kein göttl. Wesen annehmen wollten, vermöge obigen, die allgemeine Vollkommenheit und Glückseligkeit die Grundregel ist, ist einem jeden gut, was allen andern gut ist, und was einem ein Uebel ist, ist auch allen andern ein Uebel, weil hier ein jeder alles Gute und Böse nach dieser Grundregel urtheilet. Wenn ein Reich der Eigenliebe also

so ein gemeines Recht statt haben soll; so muß ein Wesen, oder auch ein Glied dieses Reiches seyn, daß die Bürger desselben durch Furcht und Hofnung, durch Güter oder Uebel verbinden, oder solche wegen seiner Ueberlegenheit an Kräften und Macht zwingen kan, ihre Handlungen nach gewissen Regeln oder Gesetzen einzurichten, die ihren Endzwecken entgegen, oder mit solchen doch nicht übereinstimmen. Aber dergestalt geniessen sie nicht ihrer natürlichen Rechte, sondern befinden sich in einer Sclaverey, oder in einem solchen Zustande, in welchen sie ihren Endzwecken, ihren natürlichen Neigungen zum Theil nicht gemäs, und zum Theil gar entgegen handeln müssen. Ein solches Recht heisset nach meiner Sprache ein **Recht der Zustandes Beschaffenheit**, welches dem Naturrecht entgegen.

Es ist hieraus zu urtheilen, daß das Recht der ewigen Weisheit und der gesunden Vernunft nur ein Recht der Zustandes Beschaffenheit im Reiche der Eigenliebe seyn kan.

§. 4. Nachdem ich anfänglich kürzlich erkläret, worinne die Gründe und der Zweck des wahren Rechts und der wahren Gesetze bestehe und bestehen müsse, und hierauf, daß die Eigenliebe nur die Quelle falscher Rechte und falscher Gesetze, der Rechte und Gesetze der Thorheit seyn könne; so habe ich nun auch darzuthun, daß der Hr. Verf. in seiner Jurisp. Vnivers. kein anderes Recht und Gesetze lehre, und zu behaupten suche, als ein Recht und Gesetze der Eigenliebe.

Hiervon ist Beweises genug sein Grundsatz §. 143. seines gedachten Lehrbuches: Fac ea, quae te perfectiorem efficiunt etc. Ob er zwar nicht der erste Lehrer, so ist er doch ein öffentlicher Vertheidiger desselben. Man hätte denselben kürzer ausdrucken können, da man doch die Kürze liebet, durch diesen oder dergleichen Satz: Liebe dich allein, denn wer dieses thut, der thut auch dasjenige, was ihm vollkommener machet: würde einer dasselbe unterlassen, würde er sich unläugbar nicht lieben: würde er das Gegentheil thun; so würde er sich gar hassen.

Ich sage die Teufel, so böse und schwarze Geister sie seyn mögen, haben diesen Satz auch zu ihrem Grundsatz in allen ihren Handlungen: Sie beobachten solche so vollkommen als der Hr. Verf. verlangen könne: denn die Teufel haben ihrer Natur nach Güter und Uebel. Die ersten verlangen sie, und die andern hassen sie: denn als Geister haben sie einen Endzweck, und was diesen gemäs nennen sie gut, und was solchem entgegen, nennen sie böse. Sie suchen nun durch alle ihre Handlungen die Erfüllung ihres Endzwecks, und dadurch sind sie verbunden, das Gute zu thun, nemlich was die Beförderung ihres Endzwecks erfordert, und das Böse zu meiden, wei solches ihren Endzweck entgegen. Derowegen sind sie verbunden nach ihrer Natur, daß sie ihre eigene Vollkommenheit befördern, und ihre Unvollkommenheit meiden. Da nun solche Sätze, nach welchen einer vermöge seiner Natur seine

Hand-

Weil aber die Liebe nicht erzwungen werden kan; so kan dieser Satz nicht das Grundgesetz von einem vollkommenen oder einem Zwangrecht seyn: auch die Freunde der Weisheit, welche eine solche Liebe nicht, oder nicht gar merklich empfinden, und ihnen also natürlich unmöglich ist, nach diesem Gesetz zu leben, können dasselbe nicht zu ihrem Grundsatze haben. Daher dieser Satz allgemeiner ist: **Handele den Vollkommenheiten GOttes vor allen/ und allen andern Vollkommenheiten nach ihrer Ordnung gemäs:** oder wo ich das Daseyn GOttes nicht annehme, oder nur von dem Rechte der Menschen unter einander handele; so brauche ich diesen: **Handele den Vollkommenheiten anderer so gemäs, als deinen eigenen.** Kan die Liebe nicht aus Zwang und Verbindung entstehen; so können doch die Handlungen daher ihren Ursprung haben, und also beschaffen seyn, wie sie die Liebe äußerlich erfordert. Es ist leichte daher zu urtheilen, daß diese Gesetze der Weisheit und Vernunft keine Naturgesetze der Teufel und der Eigenliebenden seyn können, wie der Satz des Hrn. Verf. Man wird hier keinen Beweis von solchen fordern, weil ich hier kein System schreibe, sondern nur den Ungrund von dem System des Hrn. Verf. und anderer zeigen wollen.

§. 5. **Wie vortrefl. der Grundsatz des Hrn. Verf., so vortreflich sind die daraus fliessende Lehren und Rechte.** Ich will es nur durch eines zeigen, in folgenden wird sich zu mehrern Gelegenheit finden. Ich sage, wenn die Eigenliebende, ja auch die Teufel ein Recht haben, ihren Zustand vollkommener zu machen, oder ihre Eigenliebe zu befriedigen; so haben sie auch ein Recht zu den erforderlichen Mitteln. Jenes giebt das Naturgesetz, und dasselbe wird nichts heißen, wenn sie nicht das Recht zu denen Mitteln haben sollten. Sie haben mithin ein Recht zu allen Dingen, sich derselben zu gebrauchen, wie es die Erfüllung ihrer Eigenliebe erfordert. **Dergestalt haben alle eigenliebende Menschen, alle Teu-**

fel

fel ein Recht, die Herrschaft über alle Dinge zu suchen, über lebendige und leblose, und solche zu ihrem Vortheil und Wohlgefallen anzuwenden.

Weil also die Natur jedem Eigenliebenden, sowol Menschen als Teufel ein Recht zu allem gegeben; so hat sie mithin auch allen ein Recht zu allen gegeben, folglich auch allen ein Recht, über alle andere zu herrschen. Da nun ein jeder Eigenliebender, Mensch und Teufel, sein Recht gegen alle andere auszuführen nach seinem Naturgesetz verpflichtet ist; so entstehet dadurch ein solcher Zustand unter ihnen allen, in welchem ein jeder alle andere zu bestimmen suchet, ihnen den Vorzug in allen zu lassen, alle ihre Handlungen nach seinem Willen einzurichten, und sich ihnen in allen zu unterwerfen. Dieses sind nichts anders als Uebel, die ein jeder allen andern mit Recht zuzufügen suchet: und weil ein solcher Zustand ein rechtmäßiger Krieg genennet wird; so entstehet nach dem Naturgesetz des Hrn. Verf. ein rechtmäßiger Krieg aller Eigenliebenden, Menschen und Teufel, wider alle. Ein Schüler oder Leser des Hrn. Verf. möchte sagen: Dieses hat mein Lehrer niemals gelehret. Ich sage ja: es fehlet den Hrn. Verf. die Aufrichtigkeit: denn es ist nicht zu glauben, daß ein

so

so groser Geist nicht wissen sollte, daß die bekante Lehre des Hobbes aus seinem Grundsatz natürlich folge. Mit dem gedachten Unterscheide unter der wahren und falschen Eigenliebe, den man hier etwa zum Schlupfwinkel gebrauchen wollte, bitte mich zu verschonen, da alle Eigenliebe eine thörichte und unvernünftige Liebe ist, wie aus §. 3. genugsam erhellet.

§. 6. Weil der Hr. Verf. die Pflichten gegen GOtt und gegen dem Nächsten auf die Pflichten gegen sich selbst gründet; so machet er auch mit diesen den Anfang: Aus Erforderung meiner Absicht will ich aber seine Lehre von den Pflichten gegen GOtt und gegen andere erst kürzlich prüfen, und alsdenn meine Anmerkungen über seine Lehre von den Pflichten gegen sich selbst mittheilen. Die Hauptabsicht hierbey ist, zu beweisen, daß der Hr. Verf. eine Eigenliebe, den Egoismum moralem lehret, und darauf sein ganz System gründet, und daß nach dessen vorgetragenen Lehren weder Glückseligkeit noch Vollkommenheit zu erlangen möglich, und woraus offenbar werden wird, daß von dem System des Hrn. Verf. gilt, was ich vorhin von denen auf die Eigenliebe gegründete Gesetze und Rechte behauptet.

Der

Der Hr. Verf. saget selbst in seinem Disc. ad §. 287, die Liebe gegen GOtt sey die Quelle aller Pflichten, die wir ihm schuldig sind. Ich will also von dieser den Anfang machen. In seinem Lehrbuche §§. cit. beweiset er, daß wir GOtt zu lieben schuldig wären wegen unserer eigenen Glückseligkeit: a) „Denn wegen unserer eige„nen Glückseligkeit sind wir verbunden, daß wir „die Vollkommenheiten GOttes auf solche Wei„se erkennen, wie sie ihm zukommen, und dero„wegen, daß wir uns denselben als den Gerech„testen, Weisesten, Gütigsten rc. von dem so„wol unsere Wirklichkeit und Erhaltung alleine „b) als unsere Glückseligkeit abhanget, vorstel„len. Woher folget, daß wir verbunden sind, „c) daß wir nicht gegen seine Vollkommenheiten „handeln. Da nun eine dergleichen Geneigtheit „die Liebe genennet wird; so sind wir wegen unserer „eigenen Glückseligkeit verbunden GOtt zu lieben rc.

a) Wenn wir Teufel annehmen, so, wie sie uns beschrieben werden; so kommet diesen gedachte Pflicht auch zu vermöge ihrer Eigenliebe, oder weil sie glückselig seyn wollten. Weil sie GOtt als ihren größten Feind ansehen und ansehen müssen; so sind sie verpflichtet, wenn sie ihre Eigenliebe zu befriedigen suchen, woher ihre Glückseligkeit nur abhangen kan, daß sie

sich

sich um die Erkäntniß seiner Eigenschaften und Vollkommenheiten bemühen, um seinen Absichten ausweichen oder begegnen zu können. Die Menschen erkennen diese Nothwendigkeit noch größer in Erkäntniß der Umstände ihrer Feinde als ihrer Freunde. Die Teufel erkennen ferner GOtt auch als das weiseste, gütigste und gerechteste Wesen, daß ihre Wirklichkeit und Dauer blos von seinem Willen abhanget, aber dessen ungeachtet lieben sie ihn nicht/ sondern hassen ihn nach ihrer Natur, weil ihre Endzwecke dem göttl. gerade entgegen. b) Die Glückseligkeit eines Geschöpfes ist nicht anders möglich, als daß es einen Endzweck einerley Liebe und Willen mit GOtt hat, weil der Endzweck, die Liebe und der Wille GOttes nothwendig erfüllet werden müssen, und daher ein anderer Endzweck des Geschöpfes unmöglich erfüllet werden kan, da aus deren Erfüllung die Glückseeligkeit des Subjekts, und aus deren Nichterfüllung dessen Unglückseligkeit unläugbar entstehet. Die Glückseligkeit der Teufel ist daher nicht anders möglich/ als daß sie sich im Endzweck, in der Liebe und Willen mit GOtt vereinigen, welches ihnen aber unmöglich, weswegen

sie auch GOtt unmöglich lieben können. Bey jedem Eigenliebenden ist dieses eben so unmöglich, so lange er eine Eigenliebe heget: denn dergestalt hat er einen andern Endzweck und folglich eine andere Liebe und Willen als GOtt, und kan GOtt unmöglich als die Ursache seiner Glückseligkeit ansehen, weil er dergestalt keiner geniesset, auch keiner auf solche Weise fähig seyn kan. Also kan der eigenliebende Mensch GOtt unmöglich lieben. Derjenige Mensch, der wegen seiner Glückseeligkeit nur die Erkäntniß GOttes, und seinen Vollkommenheiten gemäß zu handeln suchet, betrachtet nur die Erkäntniß GOttes und die Gemäshandlung seiner Vollkommenheiten als ein Mittel von seiner Vollkommenheit oder Glückseligkeit / welche sein Endzweck also ist: und da die Eigenliebe eben darinne bestehet, daß sie die eigene Vollkommenheit zum Endzweck und alle andere Dinge, auch GOtt so gar als ein Mittel davon blos ansiehet; so ist eine solche Liebe, die der Hr. Verf. bey dem Menschen zum Grunde der so genanten Liebe gegen GOtt setzet, eine bloße Eigenliebe / wie §. 3. genug erhellet.

Es ist aber eine solche Neigung gegen GOtt und gegen andere, die man auf die Eigenliebe oder die Liebe gegen sich selbst bauet, keine Liebe mit Grunde zu nennen, wenn eigentlich nur Liebe diejenige Neigung eines Geistes gegen eine Vollkommenheit, die auf keiner andern Neigung beruhet, genennet wird, wie die Liebe gegen sich selbst. Dieses ist das eigentliche Merkmal der Liebe. Derowegen kan auch diejenige Neigung gegen GOtt und gegen den Nächsten nur eine Liebe genennet werden, die auf keiner andern Neigung, oder die nicht auf der Liebe gegen sich selbst beruhet. Nach meiner Sprache heisset das nur ein Wille welches der Hr. Verf. und man insgemein eine Liebe gegen GOtt und den Nächsten nennet: Denn sein Liebender betrachtet GOtt und dessen, wie auch des Nächsten Vollkommenheit als was gutes, und in dem Betracht entstehet eine Neigung gegen dieselben, welche man insgemein den Willen nennet.

Wenn wir GOtt oder den andern lieben sollen, müssen wir ihre Glückseligkeit als unsere eigene, nicht als ein blos Mittel davon ansehen. Da nun die Glückseligkeit

nicht anders als durch die Erreichung des Endzwecks entstehen kan; so muß der Liebende einen Endzweck mit seinem Geliebten haben/ dadurch wird ihre Glückseligkeit eine Glückseligkeit: Und wir können auf solche Weise GOtt nicht anders lieben, als daß wir seinen Endzweck zu unserm Endzweck machen, wodurch seine Glückseligkeit unsere eigene wird. **Dieses ist die Sprache des großen Leibnitzens** in Præf. ad Cod. D. I. G. Ein Vater siehet das Wohl seines Kindes aus einer natürlichen Liebe als sein eigenes an, wenn er auch nicht den geringsten Vortheil daher haben sollte. Er vergnüget sich darüber/ weil er seinen Sohn liebet, aber nicht wegen seines eigenen Vortheils. Der Jude, der von einem Christen etl. tausend Thaler zu fordern, siehet auch dessen Wohlstand als ein Mittel oder den Grund seines eigenen an: Er verlanget und wünschet denselben: denn wenn der Christ Banquerout spielen sollte, würde er mit darüber zu Grunde gehen. Wo aber nicht dieses wäre, so würde er vielmehr eine Freude über des Christen Verderben empfinden. Nach unsers Hrn. Verf. und der gemeinen Sprache heisset dieses, der Jude liebet diesen Chri-

sten: allein wer siehet nicht leicht, daß der Jude dergestalt nicht des Christen Wohl als sein eigenes ansiehet, sondern solches nur als ein Mittel davon betrachtet, und also eigentlich nur den Wohlstand des Christen unter gedachten Umständen will, aber denselben gar nicht liebet.

GOtt als das weiseste, gütigste und gerechteste Wesen will die Glückseligkeit aller erschaffenen Geister. Er kan sie aber nicht anders wollen, und ihm solche geben, als wenn sie nach den Gesetzen der Weisheit leben. Von diesen Gesetzen ist der göttl. Endzweck die Grundregel, und alle Neigungen und Absichten GOttes sind diesen Gesetzen selbst gemäs. Also können sich alle Eigenliebende, alle Teufel, Thoren und Narren nicht anders von GOtt eine Glückseligkeit versprechen, als wenn sie ihre Eigenliebe aufgeben, und nach den Gesetzen der Weisheit leben. Einen Eigenliebenden, wenn er verständig ist, kan nicht verborgen seyn, daß GOtt unmöglich seine Eigenliebe befriedigen kan, und daß er GOtt dergestalt wegen seiner Glückseligkeit, die er nur in Befriedigung seiner Eigenliebe suchet, und nur finden kan, vergeblich lieben, oder besser, wollen würde. Ein unverständiger Eigenliebender überredet sich aber, daß er von GOtt alles erwarten

warten könte/was er nach seinem Begrif für gut hält, wenn er GOtt nur darum bäte, und nach seinen Geboten äusserlich handelte. Man kan hieraus urtheilen, was das heisset: GOtt will meine Wohlfart, wie der Hr. Verf. in seinen Disc. ad §. 287. No. 2. redet. Er fähret fort: „Weiß ich dieses; so muß ich mit Vergnügen thun, was er will 2c. Allein der Eigenliebende, oder derjenige/ der seine Vollkommenheit zum Grunde seiner Neigung gegen GOtt setzet, hat einen andern Endzweck als GOtt: seine Güter, die er verlangt, sind ganz andere, als die ihm GOtt als Güter geben will, und kan. Er hält also vielmehr die wahren Güter für Uebel. Aus Unverstand handelt er zwar den Geboten GOttes äusserl. gemäs, um die Güter nach seiner Einbildung und nach seinem falschen Endzweck von GOtt zu erlangen: allein die Beobachtung der Gebote GOttes ist ihm dabey so angenehm als dem Esel das Sacktragen.

L. cit. ad Schol. fragt der Hr. Verf. „Thut man wohl, wenn man sagt, wir sollen „GOtt lieben, weil es unsere eigene Wohlfart „erfordert? Viele sagen, dieses sey eine interessirte Liebe, man müsse GOtt lieben, wenn es mög-

„lich wäre, daß er uns das größte Unrecht thä„te: allein dieses sind Töne ohne Gedanken 2c. Hierdurch ist es offenbar aufs neue, daß der Hr. Verf. eine Eigenliebe lehret. Wie ich vorhin gezeiget, ist alle intereßirte Liebe, oder die auf der Liebe gegen sich selbst beruhet, keine Liebe, sondern nur ein Wille: und die Neigung eines Geistes gegen GOtt, die der Hr. Verf. mit dem Worte, Liebe betitelt, ist nichts mehr als ein falscher Wille. Niemand von denjenigen, die eine eigennützige Liebe, oder eine Liebe gegen GOtt fordern, hat gesaget, daß man GOtt zu lieben schuldig, wenn er einen das größte Unrecht thäte. Der Hr. Verf. möchte vielleicht den Sinn dieser Lehrer nicht eingesehen haben. Denn alles Unrecht komt von einer Ungerechtigkeit, und da GOtt zu lieben ist wegen seiner Gerechtigkeit, nicht allein, die er mir, sondern die er allen Dingen erweiset; so würde er dadurch aller Liebe unfähig seyn. Fenelon lehrte, diese Liebe zu erklären, daß wenn GOtt einen Heiligen auferlegen würde, den Himmel zu verlassen, und sich in die Höll zu stürzen, *NB.* so ferne dieses mit der Gerechtigkeit GOttes bestehen könte; so würde derselbe aus Liebe zu GOtt dessen Befehl so gleich erfüllen. Der Hr. Verf. berufet sich auf die Lehre Johannis: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns erst geliebet. Ich frage: was hat denn GOtt für Vortheil gehabt, daß er uns erst geliebet? Er hat unstreitig keinen

gehabt, und der Hr. Verf. erfordert ofte in dem vorhergehenden seines Lehrbuches, man soll GOtt in seinen Vollkommenheiten nachahmen; also auch GOtt dergestalt lieben, wie er uns geliebet, nemlich ohne Absicht auf etwas, da er uns zuerst geliebet. Es ist hier nicht der Ort, weitläuftiger in Vertheidigung der uneigennützigen Liebe zu seyn: genug, daß oben erwiesen worden, daß alle Eigenliebe eine thörichte und unvernünftige Liebe sey: und aus der Erklärung der uneigennützigen Liebe des Hrn. von Leibnitzen l. c. erhellet deutlich genug, daß sie dieser große Weise nicht für ein Gehirnding gehalten.

c) Der Hr. Verf. nennet die Geneigtheit des Geschöpfes, nicht den Vollkommenheiten GOttes entgegen zu handeln, die Liebe gegen GOtt: allein hierinne bestehet eigentlich die kindliche Furcht, *NB.* wenn sie eine gute uneigennützige Liebe oder eine wahre Liebe gegen GOtt zum Grunde hat, sonst kan sie auch eine knechtische Furcht seyn, wovon noch etwas in der Folge.

Ich gehe nun zurück auf §. 279, wo bewiesen werden soll, daß wir wegen unserer eigenen Glückseligkeit verbunden sind, GOtt mit einer Ueberzeugung zu erkennen. Der „Beweis ist: „wegen unserer eigenen Glückseligkeit sind wir „verpflichtet, dasjenige zu thun, was unsere Vollkommenheit erfordert, und derowegen, daß wir die Pflicht erfüllen, das Gesetz der Natur zu beobachten. Der aber eine solche Pflicht erfüllet, handelt auch aus Bewegungsgründen der göttl. Vollkommenheiten „ 2c. Hier thut der Hr. Verf. einen großen Sprung, da er schliesset, wer nun

die Gesetze der Natur beobachtet, der handelt aus Bewegungsgründen, die von den göttl. Vollkommenheiten hergenommen. Es können Gesetze aus gar verschiedenen Gründen beobachtet werden, aus einer äußerl. Sittlichkeit, aus einer innern, aus Bewegungsgründen von Vollkommenheiten GOttes. Die wahren Naturgesetze sind zwar göttl. Gesetze: allein der eine kan solche als Naturgesetze, und der andere als göttl. beobachten: der erste, der auch ein Atheist seyn kan, handelt aber alsdnicht aus Bewegungsgründen, die von den göttl. Vollkommenheiten hergenommen sind. Ferner macht die Erkäntniß GOttes nicht glückselig: denn die Teufel erkennen GOtt mehr als die Menschen, und wohl so viel als die Heiligen im Himmel, und sind dadurch desto unglückseliger. Sondern 1) diese Pflicht, GOtt zu erkennen, muß aus der Pflicht, ihm zu lieben hergeleitet werden: die Liebe neceßitiret des Geliebten Umstände und Vollkommenheit zu erkennen: und 2) machet erst die Erkäntniß GOttes glückselig, wenn sie aus einer wahren Liebe gegen denselben gesuchet, oder von selbiger begleitet und geführet wird. Dieses ist der Grund, warum die Teufel bey ihrer großen Erkäntniß von GOtt, oder ein bloßer philosophischer Grübler dabey nicht glückselig sind. Ich berufe mich hier Kürze halber auf die heil. Schrift, da es der Hr. Verf. sonst auch thun.

Ad §. 282. saget der Hr. Verf. „Wenn wir durch der„gleichen Bewegungsgründe handeln, die aus den göttl. „Vollkommenheiten nicht hergenommen sind; so verdunkeln „wir die Ehre GOttes. Ich frage hierbey, ob ein Eigenliebender auf solche Weise GOtt verherrliche, da er nicht aus den erforderten Bewegungsgründen handelt, sondern nur durch seine Handlungen in Ansehung GOttes sein Wohl suchet? Er verdunkelt unstreitig die Ehre GOttes, da er erst auf sich, und hernach auf GOtt als ein Mittel der Befriedigung seiner Neigungen siehet.

Ad §. 288. Der Hr. Verf. bauet hier die kindliche Furcht gegen GOtt auf die Hofnung, und die knechtische auf die Furcht für Uebeln. Was die erste betrift, leitet er sie ab, von der eigennützigen Liebe, die auf Vorstellung

eines Vortheils beruhet, vermöge vorhergehenden, und nennet sie eine Sorgfalt, nichts zu unternehmen, was dem Willen deß Geliebten entgegen: Allein nach meinen Begriffen ist eine so knechtisch als die andere, weil sie auf den Eigennutz beruhen. Gesetzt, daß bey dem Kindlichfürchtenden das Gute verschwindet, was er von GOtt hoffet, und daß bey ihm dafür eine Furcht für einem Uebel entstehet, welches er zu vermeiden meynet; so wird er ein Knechtischfürchtender, und umgekehrt. Auf solche Weise kan einer GOtt zugleich kindlich und knechtisch fürchten. Nach meinem Begrif ist die wahre oder kindliche Furcht GOttes nichts anders als eine uneigennützige Liebe gegen GOtt. Vermöge der Liebe handelt der Liebende den Vollkommenheiten GOttes gemäs, weil er sich solche als liebenswürdig vorstellet, das ist, weil er darinne seine Glückseligkeit erkennet. Durch diese Liebe ist er also auch getrieben, dasjenige zu unterlassen, was den Vollkommenheiten GOttes entgegen, und seine Abneigung für diesen heißet die wahre und kindliche Furcht. Wenn der Liebende seine Glückseligkeit in den Vollkommenheiten GOttes erkennet; so sind solche durch seine Neigungen seine Glückseligkeit, aber nicht Mittel seiner Glückseligkeit, welches ich nur erinnern will, daß man meinen Worten keinen falschen Verstand beylege. Ich will das andere, was ich in diesem Kapitel erinnern könte, vorbey gehen, damit ich nicht zu weitläuftig werde: genug daß hieraus erhellet, daß der Hr. Verf. den Egoismum moralem gegen GOtt lehret, wodurch aber vermöge obigen der Mensch weder eine Vollkommenheit und Glückseligkeit erlangen kan, noch den Gesetzen der

nen. Ein Weiser kan also nicht freywillig, sondern nur aus Verbindung und Zwang nach unsern thörichten Willen leben. Haben wir nun auch mit Thoren und Narren zu thun; so haben diese nicht weniger einen ganz andern Willen als wir, und sehen unsere Vollkommenheit entweder als ein Mittel oder als ein Hinderniß in ihren Absichten an. Im ersten Fall suchen sie solche viel anders anzuwenden, als wir weder als Weise noch als Thoren ihnen verstatten können, und wollen. Es ist daher kein besser Mittel als der Zwang, wenn wir solchen gebrauchen können, denn auf solche Weise müssen andere ihre Kräfte nach unsern Willen anwenden. Wo aber die Gewalt bey uns fehlet, den andern zu zwingen, so müssen wir freylich des Hrn. Verf. gutes Mittel gebrauchen. Hobbes raisoniret hierüber aufrichtiger de Cive Cap. I. und Machiavell de Principe L. III. Cap. 18. 19. recommendiret seinen Fürsten sowol die Löwenhaut als den Fuchsbalg anzuziehen: die erste, wenn er durch Furcht und Gewalt andere zu seinen Absichten lenken kan, und den andern, wenn er solches nicht kan. Ich glaube mehr als zu viel, daß der Hr. Verf. selbst nach dieser Maxime, die er angiebet nicht gegen mich handeln würde. Wo er nicht sähe, daß ich ihm wieder nützlich; würde er mich wohl, seiner Hülfe bedürftig, hülflos lassen: und wo er einen Gegennutzen von mir erkente, würde er seine Hülfe blos an solchen abmessen. Dieses folget nothwendig aus der Eigenliebe oder der falschen Selbstliebe

§. 3.

§. 3., die der Hr. Verf. durch seine angegebene Gründe ausdrücklich lehret.

Ich will hier den wahren Grund der Liebe und der Pflichten gegen andere kürzlich zeigen. Wenn ein GOtt ist; so kan ein Geist, der richtig urtheilet, oder weise ist, kein Wesen ursprünglich liebenswürdig als GOtt erkennen, weil derselbe solche Vollkommenheiten besitzet, wodurch er in sich glückselig ist, und daß alle andere Geister, die glückselig sind, oder einer Glückseligkeit fähig, solche nicht anders als in der Glückseligkeit GOttes geniessen, oder in derselben fähig seyn können: da wir dasjenige Wesen nur für liebenswürdig halten, und halten können, eine dessen Glückseligkeit oder Vollkommenheit wie unsere Glückseligkeit erkennen §. 6. Nun kan ein erschaffener Geist nicht anders glückselig seyn, als wenn er den Endzweck GOttes zu seinem Endzweck machet, oder GOtt wahrhaftig liebet, §. 6. Wir können also einander nicht anders als in der Liebenswürdigkeit GOttes lieben, oder nach dem Maas, nach welchem uns GOtt seine Liebenswürdigkeit mitgetheilet. Wir können uns selbst nicht anders lieben, als nach diesem Maas. Daher ist

dieses

dieses das erste Gesetz der Weisheit: Liebe GOtt über alles und in allem: und das andere / das ohne diesem nicht begreiflich ist: Liebe andere wie dich selbst, wenn wir uns überhaupt als Menschen betrachten. Wenn ich mich aber in Ansehung des Titius oder Marrius betrachte; muß ich mich in Ansehung ihrer nach dem Maas der mir und ihnen mitgetheilten göttl. Liebenswürdigkeit, oder nach der Ordnung lieben. Ich habe daher den Staat und den Fürsten, wenn er kein Tyrann, sondern ein löbl. Fürst ist, mehr als mich selbst zu lieben / und mein Leben ihrer Erhaltung aufzuopfern.

Ist kein GOtt, und ich bin ein Weiser; so habe ich eine Neigung gegen alles Vollkommene und Gute, und befördere solches ohne Absicht auf mich / wo ich solches antreffe, vermöge §. 1. Ich habe daher sowol eine Neigung des Nächsten Vollkommenheit zu befördern als meine eigene, wobey ich also meine eigene nicht als Absicht, und die Vollkommenheit des Nächsten nicht als Mittel betrachte, und daher ist dieses ein Gesetz der Weisheit: Liebe deinen Nächsten als dich selbst, oder handele dessen Vollkommenheiten sowol als deinen eigenen gemäs.

mäs. Ich habe also die Vollkommenheit des Staats meiner eigenen vorzuziehen, wenn sie nicht zugleich zu befördern, oder die Erhaltung jener die Aufopferung meiner erfordern sollte; weil solche weit und offenbar größer als meine eigene. Wenn ich also handele, handele ich als ein Weiser: Thue ich das Gegentheil; so handele ich als ein Thor oder Narr. Fragt der Hr. Verf. Was hast du denn für Vortheil davon / wenn du dein Leben, Gesundheit, rc. dem Besten des Staats aufgeopfert hast? denn wenn kein GOtt ist; so hast du ja keine Belohnung und nichts dafür zu erwarten, sondern du verfällst in das ewige Nichts zurück. Diesen Einwurf muß der Hr. Verf. vermöge seiner Lehre nothwendig machen. Ich antworte aber darauf: Sterbe ich so; so sterbe ich als ein Weiser: Thue ich das Gegentheil, und opfere die Erhaltung und das Beste eines Volks rc. meiner Erhaltung und Besten auf; so lebe ich noch einige Jahr zwar, aber als ein Thor und Narr, und nach den Umständen als ein Bösewicht. Welches ist vernünftiger, einige Jahre ehe als ein Weiser sterben, oder einige Jahr länger als ein Narr und Bösewicht leben? Nach den Grundsä-

tzen des Hrn. Verf. muß das letztere bejahet werden. Ist ein GOtt, und ich habe mir dafür eine Belohnung zu versprechen; so folget, daß meine Handlung gut, weise, vernünftig, gerecht gewesen, weil sie das weiseste und gerechteste Wesen belohnen soll, wovon mir aber das Grundgesetz des Hrn. Verf. das Gegentheil aufleget, woraus wiederum klar, daß das Gesetz GOttes und der Natur, das der Hr. Verf. lehret, kein Gesetz GOttes, der Weisheit und der gesunden Vernunft sey.

Sagt der Hr. Verf. weiter: Du hast aber doch ein stimulum, dich zu erhalten und dieser necessitiret dich, deine Erhaltung allen andern vorzuziehen. Gut, antworte ich: soll dieses seyn; so hat Hr. Schmaus in seinem Naturrecht Grund, wenn er die Welt überreden will, der handele gut und recht, der nach seinen Trieben handele, hure, stehle, saufe rc. über welche Lehre sich doch der Hr. Verf. in seinen Disc. nicht wenig moquiret. Mit den stimulis naturalibus darf man in dem Recht der Weisheit und der Vernunft gar nicht aufgezogen kommen: diese gehören als Gesetze, in das Thoren und Narren, in das Hunde und Katzenrecht, wiewol dadurch nicht geläugnet wird,

daß

daß solche ihren großen Nutzen haben, wobey ich mich aber hier nicht aufhalten kan.

§. 301. saget der Hr. Verf. a) „Was „wir vollkommen machen wollen, das lieben wir. „b) Wir sind nicht allein verpflichtet zur Liebe gegen „andere, sondern wir müssen auch dahin trach„ten, daß uns andere lieben„. a) Dieses läugne ich: denn ich kan etwas als ein Mittel von meinen Absichten vollkommen machen, oder weil ich es deßwegen als ein Gut für mich ansehe, allein deßwegen liebe ich solches nicht, vermöge obigen. Wie b) seine Richtigkeit hat, erhellet bereits aus vorigen, die Erfahrung lehret mehr als zu viel, daß einer zu des andern Vollkommenheit beytragen kan, ohne denselben zu lieben, weil er sich blos selbst suchet: ja er kan dabey den andern hassen: und wir können den andern lieben, der uns dessen ungeachtet hasset. Die Sätze sind an sich richtig, aber sie erfordern nur andere Gründe. Als ein Weiser bin ich verpflichtet, meine ärgste Feinde zu lieben, aber nach des Hrn. Verf. seinen Gründen muß ich solche hassen, wie die Pharisäer Matth. V. lehreten. Ich habe nur Ursache, solche zu erweichen, NB. wenn sie mir mächtiger sind, wovon in folgenden.

Cor. II. daselbst: wird das Gesetz Christi daher gefolgert: Liebe deinen Nächsten als dich selbst. Ich frage den Hrn. Verf.: mit was guten Gewissen er diesen Satz, diese ewige Wahrheit den Lesern nach seinen Gründen aufschwatzen will. Wenn wir Liebe in dem Mißbrauch nehmen, wie der Hr. Verf., so würde aus seinen vorhergehenden Sätzen folgen: Liebe deinen Nächsten und *NB* hasse deinen Feind nach der Pharisäer Philosophie Matth. V, 43. 44. Allein woher komt diese Bestimmung dazu: als dich selbst? Der Hr. Verf. antwortet mir in seinen Disc. darüber: Er saget: „Wenn ich dieses qua *Politicus* betrachten will: so heist es, Liebe deinen Nächsten, „*NB.* weil es deine eigene Wohlfahrt erfordert. „Allein rede ich qua Moralist *NB* nach der Intention Christi, da er hierdurch den Egoismum „moralem abschaffen will (nemlich die Eigenliebe „oder unvernünftige Selbstliebe); so bekomt es „eine andere Bedeutung. Der sensus ist alsdenn dieser: Die Verbindlichkeit, die dich antreibet, deinen Nächsten zu lieben, ist eben „die Verbindlichkeit, die dich antreibet, dich „zu lieben: agas ad ideam perfectionis „etc. Ich frage aber nun weiter: Warum lehret hier der Hr. Verf. als *Politicus* und nicht als Moralist, da doch diese Lehre aus der Moral zu nehmen? Die Gründe der Politik und der Moral kommen also nicht überein, sondern sind einander entgegen: Jene erfordern, ich soll mich mehr als den Nächsten lieben, indem

ich ihn nur meinetwegen lieben soll: diese aber, ich soll mich nicht mehr als den Nächsten lieben. Ist die Lehre Christi Thorheit, oder die Lehre der Politik? Und warum hat den Hrn. Verf. beliebet, die Gründe dieser in seinem Lehrbuch den Gründen jener vorzuziehen, da doch aus beyden ganz widrige Sätze und Lehren folgen? die Antwort schreibe ich den Hrn. Verf. auf sein Conto.

Nach §. 303. und Cor. I. hat also die Liebe gegen sich selbst den Vorzug vor der Liebe gegen andere, und zwar wie der Hr. Verf. sagen, weil es die Naturgesetze erfordern. In seinen Disc. hierüber machet er wieder den Unterschied qua *Politicus* und qua Moralist. Als jener habe ich, wie gedacht, nach dem Naturgesetz zu handeln: allein als Moralist habe ich die grössere Vollkommenheit des Nächsten meiner kleinern vorzuziehen. Als Moralist handele ich also ganz anders, und wider die Gesetze der Natur. Das Gesetz Christi und das Gesetz der Natur sind also einander entgegen, wie aus obigen bereits klar. Damit ich nicht zu weitläuftig werde, übergehe ich die folgende §. §. weil die angegebene Anmerkungen über §. 299. sq. hinlänglich sind, den Unterschied der Gründe der Weisheit und der Eigenliebe in Ansehung der Pflichten gegen andere zu erkennen.

Nach den Gesetzen der Weisheit hat es wohl seine Richtigkeit, daß man einem Narren wider seinen Willen zu helfen, und zu rechte zu helfen das Recht hat: allein ich sehe nicht, wie dieses der Hr. Verf. §. 317. behaupten will.

Es

Es hat zwar seine unstreitige Richtigkeit, daß die Liebe so wenig als der Wille erzwungen werden könne; allein daher folget nicht, daß die Handlungen, die von der Liebe und dem Willen des andern erfordert werden, nicht könte erzwungen werden. Da nun die **Pflichten Handlungen sind**; so **können die Pflichten der Liebe**, ob gleich die **Liebe selbst nicht, erzwungen werden.** Es können daher die Handlungen, die zu der Vollkommenheit anderer gerichtet seyn sollen, und wodurch dem andern geholfen werden kan, erzwungen werden, und sind daher vollkommene Pflichten, aber keine unvollkommene, wie der Hr. Verf. §. 320. 321. meynen. Sie sind wohl dergestalt keine Handlungen der Liebe, aber doch Handlungen, die von andern gefordert werden können. Dieses sind nach meinem Begrif die **Gründe des Unterschiedes zwischen voll- und unvollkommenen Pflichten**, a) daß jene natürlich erzwungen werden können, diese aber nicht: b) daß der Zwang, wenn er natürlich statt haben kan, nicht den Gründen und der Absicht des Gesetzes entgegen seyn, oder mehr Unvollkommenheit anrichten darf, als er tilgen soll, kurz daß der Zwang auch sittlich möglich sey. Wenn jenes; so sind die Pflichten vollkommene: Wenn aber der Zwang, der in sich der Sache nicht widerstreitet, mehr Unvollkommenheit stiftet; so sind die Pflichten unvollkommene. Aus diesem letzten Grunde müssen wir mehrentheils erkennen, ob eine Pflicht vollkommen oder unvollkommen sey.

§. 8. Die Beleidigung wird eine Handlung genennet, welche der Pflicht gegen den andern entgegen ist §. 322. J. V. Wo man aber mit Recht handelt, da beleidiget man also den andern nicht. Nun hat ein Eigenliebender ein Recht zu allem §. 5, und so weit seine Gewalt solche unterstützet; kan er dasselbe rechtmäßig ausführen, und beleidiget also niemand, §. 336. J. V. Weil aber ein jeder Eigenliebender ein solches Recht hat; so ist Beleidigung im Reiche der Eigenliebe ein leeres Wort und das Gesetze: **Beleidige niemand** §. 323. J. V. **ist kein Gesetz der Natur. Es ist aus gedachtem Recht auch leicht zu urtheilen, daß die Wörter das Meinige, das Deinige, das Seinige leere Wörter.** So weit einer seinen Arm ausstrecken kan; so weit ist er Besitzer: So bald ihm aber ein anderer wieder davon jaget, so verlieret er wohl den Besitz, aber sein Recht behält er so lange er lebet.

Wenn Beleidigung etwas und dasjenige bedeuten soll, wie man es brauchet; so muß man 1) ein gemein Recht annehmen: und 2) wenn es eine wahre Beleidigung seyn soll; so muß sie eine Handlung seyn, die einer wahren Pflicht, die nur aus dem Gesetze der Weisheit und der Vernunft kommen kan, entgegen. Dieses Gesetz heißet, Liebe deinen Nächsten als dich selbst: und soll es ein vollkommen Gesetze seyn; so heißet es, handele des andern Vollkommenheit so gemäs als deinen eigenen §. 7, welches Gesetz der Hr. Verf. als Moralist einraumet/aber qua Politicus solches läugnet

vermöge

vermöge obigen. Also kan der Hr. Verf. qua Politicus das Gesetz, beleidige niemand, mit keinem Grunde für ein Gesetz der Natur halten.

Weil also im Reiche der Eigenliebe keine Beleidigung statt hat; so kan auch keine Pflicht statt finden, jemand einen Schaden zu ersetzen, weil dieses hier ebenfals ein leerer Ausdruck ist. Folglich sind auch dieses, Restitution und Satisfaction, hier leere Wörter.

§. 9. Hat ein jeder im Reiche der Eigenliebe ein Recht, den andern anzugreifen, den er zu bezwingen sich getrauet vermöge obigen, so hat er auch ohnfehlbar ein Recht sich gegen denjenigen zu vertheigen, den er gewachsen zu seyn meynet. Er ist nicht weiter verpflichtet, den andern durch Gefälligkeit, Schmeicheley zu seinen Absichten zu lenken, als so weit er denselben nicht zu seinen Absichten zwingen kan: Dieses ist der vortrefliche Grund der Pflichten der Liebe gegen den andern im Reiche der Eigenliebe vermöge obigen. Da nun einer seinen Feind, der ihm angreifet, auf dergleichen Weise nicht von sich abwenden kan, ja wenn er denselben bezwinget und bezwingen kan; so kan er ihn dergestalt vollkommen seinen Willen unterwerfen; oder wenn er ihn tödtet; kan er sich seiner völlig entledigen, und von aller von ihm weiter besorgenden Gefahr sich befreyen. Es ist also nichts, daß ihm Grenzen in seiner Vertheidigung gegen seine Feinde setzen sollte.

Wenn wir in der Vertheidigung gegen unsre Feinde Grenzen annehmen sollen, wovon der Hr. Verf. §. 348, 349. J. N.; so müssen wir also eine wahre Liebe gegen den

Nächsten oder gegen unsere Feinde annehmen, die uns verpflichtet, der Vollkomenheit derselben so viel möglich zu schonen. Wir haben aber unsere Erhaltung oder unsere Vollkommenheit der Vollkomenheit unserer ungerechten Feinde allezeit vorzuziehen, weil unsere Vollkomenheit im moral. Bezirk allezeit grösser ist als die Ihrige, da sie uns wider Recht und Pflicht angreifen, wir aber als Weise oder als Freunde der Weisheit leben, und sie also nicht anders als Thoren und Narren anzusehen sind. Wenn der Hr. Verf. aber sich qua Politicus allezeit dem andern vorzuziehen hat; so ist er es noch mehr gegen seine Feinde verpflichtet: und wenn er ihnen durch seine Kräfte überlegen; so würde es die Liebe zu sich selbst erfordern, solche in einem solchen Zustand zu setzen, daß sie ihm niemals mehr schaden können, ja wider ihren Willen zu seinen Absichten sich gebrauchen lassen müssen. Sollten also Gründe vorhanden seyn, warum sich der Hr. Verf. in der Vertheidigung gegen sie einschränkte; so müßten solche von ihm qua Politico aus Betracht eines Dritten hergenommen seyn.

Im Reiche der Eigenliebe ist der durch eine hinlängl. Macht unterstützte Vortheil und Eigennutz eine rechtmäßige Ursache zum Kriege §. 5, allein der Hr. Verf. will vermöge der löcherichten Beweise von den Pflichten gegen andere, wovon oben, nur die Turbation, wie die mehresten, dazu machen. Aber als Weise oder Freunde der Weisheit können wir nicht allein die Gerechtigkeit des Krieges aus diesem Grunde urtheilen. Der Krieg ist blos das letzte Mittel im Reiche der Weisheit und der Vernunft, die von einigen Thoren und Narren, von denen nur Beleidigungen und Turbationen entstehen, verursachte Unordnung und Unvollkommenheit in der Welt zu hindern, und abzuschaffen. Wenn aber der Krieg, der allezeit schwere Uebel mit sich führet, grösser Uebel in der Welt anrichtet, als er tilgen soll, oder wenn die Uebel aus der Turbation nicht so groß sind, als die Uebel des Krieges sind, oder werden können; so ist er allezeit ungerecht, unweise und thöricht.

Ad §. 364. Disc. lehret unser Hr. Verf., „daß die Entscheidung einer streitigen Sache zwischen zweyen freyen

„Par-

„Parthenen entweder durch Schiedsrichter, durchs Loos, „oder durch den Krieg geschehen müsse. Es decidire hier „bellum nicht an sich, sondern prævio pacto. Im Reiche der Eigenliebe hat man diese Fiction nicht nöthig. Es hat hier ein jeder das Recht zu allen, und kan solches gegen den andern so weit ausführen, als ihm Macht und Glück vergönnet. Die rechtmäßige Entscheidung kan also hier nicht auf dem Recht der Verträge beruhen. Im Reiche der Weisheit und der gesunden Vernunft kan aber auch kein Vertrag in dieser Sache fingiret werden. Wenn die Sache ungewiß, und nicht an sich klar ist; so kan es keiner für eine Turbation oder Läsion von der andern Seite ansehen, die sie ihm nicht einraumen will. So weit der Krieg von Weisen und Freunden der Weisheit geführet wird; so hat er nur zur Absicht, Thoren und Narren zu Beobachtung ihrer Pflicht zu bringen, oder sich gegen deren Angrif in Sicherheit zu stellen. Sie können unmöglich den Krieg als ein Mittel ansehen, und gebrauchen, die Ungewißheit ihrer Sache zu entscheiden, da die überwiegende Gewalt nicht die Gerechtigkeit der Sache erklären, und an Tag legen kan: auch können sie solche nicht als ein Glücksspiel ansehen, da er so viel Zerrüttung, Unordnung in ihren Staaten anrichtet, und viele tausend ihrer Unterthanen elend und unglückselig machet.

Ad §. 365. Disc. suchet der Hr. Verf. die Frage zu erörtern, ob ein Volk oder Fürst das Recht habe, ein anderes Volk, das nicht gesittet, oder in gehöriger Ordnung lebet, zu bekriegen, um dadurch solches zu andern und bessern Sitten zu bringen, und glaubet die Latrocinia Alexanders des Großen gerechtfertiget zu seyn. Sein Beweis daselbst ist dieser: „Ich habe per naturam die Verbindlich„keit, und daher ein Recht, meine Kräfte anzuwenden, „andere vollkommener zu machen; E. habe ich ein Recht „andere vollkommener zu machen„. Allein im Reiche der Weisheit und der gesunden Vernunft dürfen 1) die Uebel, die durch den Krieg entstehen, nicht so groß seyn als die Uebel, die durch die bösen Sitten des Volkes, daß zu bessern gebracht werden soll, entstehen. Es muß also dieses

Volk leicht überwältiget werden können, oder die Sitten dieses Volkes müssen recht arg seyn. 2) Es muß der Fürst die andere Völker überführen können, daß er es aus Liebe thue, und nicht aus einer Herrschsucht, sonst können sie ihn mit Recht als einen Straßenrauber ansehen, und sich selbst nichts besseres von ihm vermuthen, wie denn Alexander es aus diesem Grunde war. 3) Er muß das Volk, daß er zu bessern Sitten bringen will, auch die andern Völker, überzeugen können, daß er die Wissenschaft habe, sie in einen glückseligern Zustand zu setzen, und daß er seine Wissenschaft und Klugheit wirklich anwenden werde: sonst können sie ihn mit Recht als einen Tyrannen ansehen. Wenn man nicht hierauf sehen wolte; so könte ein Narr das Recht prätendiren, einen rechtschaffenen und klugen Mann in Ordnung zu bringen, weil er nicht nach den Lebensregeln und Gesetzen des Narren lebte. Es könte dergestalt in statu naturali betrachtet ein jeder den Hrn. Verf. von Camsdorf verjagen, mit dem Vorgeben, er wisse das Gut nicht nützlich genug zu gebrauchen. Was für Unordnung und Unseligkeit würde also nicht dadurch unter den Menschen und Völkern entstehen, wenn die Meynung des Hrn Verf. im Naturgesetz gegründet seyn sollte? Noch vielmehr hätte ein Volk das andere wegen der Religion zu bekriegen, weil die Absicht hier auf das ewige Wohl desselben gienge. Es ist wahr: es würde dieses Recht gegründet seyn, wenn er es offenbar beweisen könte vor der Welt, daß seine Religion die wahre, und daß es keine andere Absicht habe, als das wahre Wohl des andern. Allein diese Beweise würden demselben schwer genug fallen: und es würde daher andern Völkern nicht verargen können, wenn es von selbigen für ein närrisches und straßenräuberisches Volk angesehen würde.

§. 10. Als Eigenliebende oder qua *Politici* haben wir unsere eigene Vollkommenheit als Absicht und die Vollkommenheit und Unvollkommenheit anderer als Mittel nach ihren Umständen davon anzusehen

sehen vermöge obigen. Nichts neceßitiret uns andere zu lieben nach der gemeinen und des Hrn. Verf. Sprache als der Vortheil, den wir von andern haben, oder hoffen, weswegen wir andern aus keinen andern Gründen Hülfe zu leisten verpflichtet seyn können, als wegen unseres eigenen Vortheils, oder weil wir dazu gezwungen sind. Wo diese Gründe nicht sind, haben wir keine Pflicht, den andern zu helfen.

Weil der Eigennutz bey uns qua *Politicis* das höchste Gesetz; so müssen wir uns unserer Sprache auch nach diesem Gesetz bedienen. Wir reden daher Wahrheit sowol als Unwahrheit, wie es unser Vortheil oder dieses Gesetz erfordert. Weil wir allezeit bey den Handlungen in Ansehung anderer auf unsere Vollkommenheit zu sehen haben §. 7; so wäre kein Grund vorhanden, warum wir unsere Reden nach der Vollkommenheit anderer, wo es nicht unser eigener Vortheil erfordert, einrichten sollten. Es erfordert nun unser Vortheil, daß wir nicht allzuoft Unwahrheit oder gar Lügen reden, damit 1) uns geglaubet wird, und wir, wenn es ein besonderer Vortheil erfordert, den andern durch Unwahrheit und Lügen nach unsern

Absichten lenken können: 2) daß wir uns nicht bey andern verächtlich und gehäßig machen, welches eine Folge von öftern Unwahrheit und Lügen reden seyn würde. Wenn wir aber den andern nicht zu fürchten haben, sondern er hat uns zu fürchten, oder ist uns unterworfen; so können wir Unwahrheit und Lügen nach Gefallen reden.

Die Hülfleistung ist der Gegenstand der Versprechen und Verträge. Da wir nun nicht weiter dazu verpflichtet sind, als es unser eigener Vortheil erfordert; so sind wir auch nicht weiter verpflichtet, unsere Versprechen und Verträge zu halten. Wenn also der Vortheil verschwindet, der uns zur Hülfleistung oder zum Versprechen veranlasset; so verschwindet mithin der Grund, unser Versprechen zu halten. Wir haben aber hier dennoch ofte eine Ausnahme zu machen und unser Versprechen zu halten, wenn gleich der Vortheil verschwunden, der uns dazu veranlassete, damit wir nicht den Glauben bey andern verlieren, und damit wir dadurch andere zu unsern desto größern Vortheil berücken können.

Der Eyd dienet nur bey einem Gottesfürchtigen eine wichtige Verbindung den

Ver-

Verbindungen beyzufügẽ, eine Pflicht zu beobachten, und machet also keine Pflicht, auch nach des Hrn. Verf. Lehre: Weñ daher die Menschen nach dem Recht der Eigenliebe keine Pflicht haben in Ansehung anderer ihre Versprechen / Treue und Glauben zu halten, vermöge vorhergehenden; so kan ihnen auch ein Eyd deßwegen keine Pflicht machen, solche zu halten.

Machiavell lehret daher ganz aufrichtig in Comment. in Liv. L. III. c. 42. de *Principe* L. 3. c. 18. daß ein kluger Fürst keinen Glauben halten dürfe, wenn ihm solches zum Nachtheil, oder die Ursache verschwunden, weswegen er sich verbindlich gemacht. Ferner de Princ. L. 3. c. 18. daß Glauben halten eine einem Fürsten schädliche Tugend sey, dennoch habe er nöthig / den Schein derselben zu hegen.

Diese Lehren folgen ganz richtig und natürlich aus den Gründen der Eigenliebe, und folglich aus den Gründen des Hrn. Verf. in welchen er qua *Politicus* verfähret. Daß er aber Cap. II. de Off. erga alios in statu Soc. abs. hypoth. ganz anders raisoniret ist auch Ursache, daß er qua Politicus handelt, weil er sonst für einen schädlichen und bösen Lehrer paßiren würde,

de, und daß er andern darinne folget, die die Nothwendigkeit dieser Lehre und Wahrheit im gesellschaftlichen Leben zwar eingesehen, aber nicht, wie mich deucht, aus richtigen und wahren Gründen. Ich will also solche ganz kurz nach meinen Begriffen zeigen.

Im Reiche der Weisheit sind wir verpflichtet, den andern zu helfen, oder seine Vollkommenheit zu befördern, als wir verpflichtet sind, unsere eigene zu befördern, da wir den Nächsten gleich als uns selbst zu lieben haben. Wenn wir urtheilen wollen, ob diese Pflicht eine vollkommene oder unvollkommene; so müssen wir unterscheiden 1) ob alle andere, oder viele uns nach obigen Gründen zu helfen verpflichtet sind, und wir dergestalt diese Pflichtleistung nicht von einem allein, oder einigen von den verpflichteten fordern können. Es würde uns dergestalt zu weitläuftig seyn, und zu beschwerlich, die Pflichtleistung bey allen zu suchen, auch würde der Beytrag, den jeder nach Proportion seiner Kräfte zu thun, zu bestimmen unmöglich seyn, weswegen diese Pflicht eine unvollkommene Pflicht in Ansehung eines jeden seyn würde: 2) oder ob uns einige

oder

oder einer allein dazu verpflichtet, weil sie oder er uns nur die nöthige Hülfe leisten können, und eines jeden Beytrag im ersten Fall dazu bestimmet werden kan. Hier wird es durch diese Umstände eine vollkommene Pflicht §. 7. zu Ende. Z. E. Diejenigen Fremden, die aus einer Neubegierde sich bey einer Feuersbrunst befinden, können mit Recht gezwungen werden / dieselbe löschen zu helfen. Ich bin ins Wasser gefallen; so ist Cajus, der vorbey gehet, und meine Gefahr siehet, vollkommen verpflichtet mir zu helfen, (ob ich gleich nicht aus dem Wasser laufen, und ihn selbst dazu zwingen kan), NB wenn er sich nicht in gleiche Lebensgefahr dadurch setzen muß. In dergleichen Fällen sind uns alle und jede diese Pflichtleistung schuldig / allein wir können sie nicht bey ihnen suchen / und diejenigen, die uns gegenwärtig sind, werden aus diesem Umstand als einen besondern Grund vor allen andern zur Hülfleistung vollkommen verpflichtet. 3) Oder ob durch eine gewisse Handlung einer oder einige, z. E. durch ihr Versprechen / sich zur Hülfleistung insbesondere verpflichtet haben, wozu sie nur vorhero, wie alle andere unvollkommen verpflichtet

waren,

waren, wodurch ein neuer Grund bey demselben vor allen andern zu dieser Pflicht beytritt, und wodurch selbige vollkommen wird.

Daß die Klugheit, List und ein guter Betrug dem Recht der Weisheit gemäß sind, ist daher offenbar, weil sie gelindere und leichtere Mittel als der Zwang sind, den Pflichten gegen sich selbst Genüge zu thun, und andere zu bestimmen, daß sie ihre Pflichten erfüllen. Weil Weise und Freunde der Weisheit ihre Pflichten gegen uns freywillig beobachten, so bald sie solche erkennen; so sind die List und ein guter Betrug in Ansehung ihrer nicht nöthig, sondern diese sind nur gegen Thoren und Narren zu gebrauchen, die von sich selbst ihren Pflichten nicht Genüge thun. Hingegen sind Arglist, böser Betrug, Bosheit der Liebe gegen andere entgegen, weswegen ein Weiser und Freund der Weisheit solcher unfähig sind. Thoren und Narren bedienen sich nur derselben. Diese ziehen ihren Vortheil ohne Unterschied dem Vortheil des andern vor: und wenn die Gewalt kein Mittel zu ihren Absichten seyn kan; so bedienen sie sich der Arglist und eines bösen Betrugs.

Die Aufrichtigkeit ist eine Bereitschaft oder Neigung des Gemüths nach Erkäntniß der Rechte und Pflichten / die man sich und andern schuldig ist, ohne Anwendung einer Vorstellung, List, und ehrlichen Betrugs zu handeln, weswegen Weise und Freunde der Weisheit gegen einander aufrichtig sind/aber gegen Thoren und Narren wegen Mißbrauchs nicht aufrichtig seyn können.

Die Wahrhaftigkeit ist eine Aufrichtigkeit im Reden. Es ist also bey den Weisen und Freunden der Weisheit eine Pflicht gegen einander wahrhaftig zu seyn, aber gegen Thoren und Narren ist es bey ihnen nicht allezeit eine Pflicht. Ein Weiser und Freund der Weisheit kan also niemals ein Lügner seyn, aber er kan Unwahrheit gegen Thoren und Narren als ein Mittel brauchen, sie zu vermögen, etwas zu seinen oder des Nächsten Vortheil zu thun, oder zu lassen, wozu sie so verpflichtet sind, aber ihre Pflicht aus den Augen gesetzet haben würden.

Die Redlichkeit ist ein aus einer Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit des Gemüths entstehender beständiger Wille, seine Worte oder Versprechen in Erfüllung zu

bringen. Es verheißet also die Redlichkeit nichts, was sie nicht wahr machen kan, oder was wider die Pflichten gegen andere laufet. Daß aber Thoren und Narren der Redlichkeit nicht fähig erhellet aus obigem.

Es erzeuget aber die Redlichkeit nicht allezeit eine Pflicht sein Versprechen in Erfüllung zu bringen: 1) Wenn das Versprechen sittl. unmöglich, oder wider eine Pflicht streitet: denn alles Versprechen muß sittlich möglich, und daher schon eine Pflicht seyn, wenn es kräftig, und bindig seyn soll. Eine sittliche Unmöglichkeit kan entweder bey Leistung des Versprechens vorhanden seyn, ohne daß wir solche erkennen, oder kan sich nachdem erst ereignen, wenn nemlich das Versprechen einer größern Pflicht gegen uns oder andere widerstreitet. Auf solche Weise, so bald wir diesen Streit wahrnehmen, sind wir von unserm Versprechen los, ohne wiger die Redlichkeit zu handeln, da wir das Versprechen nicht erfüllen: 2) Wenn das Versprechen in Ansehung seiner Erfüllung natürlich unmöglich ist. Man hat nun zwar hier unterschiedene Unterscheidungen zu machen, indem gewisse Fälle sind, wo

der

der Versprecher dem andern zu Ersetzung eines gemachten Aufwandes oder verursachten Schadens verpflichtet wird, worauf ich mich aber hier nicht einlassen kan.

Wenn daher die Redlichkeit eine Pflicht erzeugen soll, muß das Versprechen sittlich möglich, oder bereits eine unvollkomene Pflicht seyn. Durch das Versprechen wird aber solche eine vollkommene, weil dadurch ein Grund beytritt, der bey andern nicht vorhanden, die ebenfals unvollkommen dazu verpflichtet sind. Hierdurch erkennen wir, wie aus einer unvollkomenen Pflicht durch ein Versprechen eine vollkommene wird.

Die Treue ist ein beständiger Vorsatz oder Wille, die Pflichten, die man sich oder andern schuldig ist, zu erfüllen. Es erhellet hieraus, was Treue halten und brechen heißet. Glauben halten heißet aber die Pflichten der Redlichkeit beobachten. Treue halten will also mehr sagen, als Glauben halten, obwol derjenige, der Glauben bricht, auch dadurch die Treue bricht. Es erhellet aus obigen, wo ein Versprechen den Pflichten gegen GOtt, dem Staat, der gemeinen Glückseligkeit, Ruhe und Frieden entgegen, aus Unbedacht

oder unwissend geschehen, daß man davon abzugehen verpflichtet sey, und dadurch Treue und Glauben nicht gebrochen werde.

Warum zur Gültigkeit des Vertrags die Annehmung des Versprechens erfordert wird, nehme ich als bekant an. Die Verträge oder die Versprechen und deren Annehmung, wie aus obigen zu urtheilen, müssen sittlich und natürlich möglich, und also allezeit dem Gesetz gemäs/ und folglich schon Pflichten seyn. Der Grund/ warum aus den Verträgen vollkommene Pflichten erwachsen, lieget sowol darinne, daß von Seiten des Versprechers ein Grund durch sein Versprechen mehr beytritt, der in Ansehung anderer, die dem annehmenden Theil auch dazu unvollkommen verpflichtet sind, nicht vorhanden, als auch, weil sich der Versprecher durch das Versprechen eine Pflicht der Redlichkeit Treue und Glauben zu halten, die bey andern nicht zu finden/ und also auch vollkommen ist, gemacht hat.

Versprechen und Verträge sind also zu halten; so weit die Pflichten der Redlichkeit bey solchen gehen, und Treue und Glauben zu halten ist. Man

hat

hat zwar im bürgerlichen Leben eine Menge unnützer Streitigkeiten vorzubeugen besondere Fälle unter gewisse Gesetze bringen müssen, da man zu dem die erforderliche Einsicht und Rechtschaffenheit, die daher entstehende Streitigkeiten nach den wahren Rechtsgründen zu schlichten, bey den wenigsten Richtern suchen kan.

Die Demonstration in Kœhleri Ex. I. N. C. über den Punkt, wie durch Annehmung des Versprechens ein vollkommen Recht entstehe, hat mir, als ich darüber gehöret, bereits eine Grille geschienen, und meine Gedanken haben sich noch nicht geändert. Der Hr. Verf. hat gleiche Gedanken geheget, und suchet sich durch einen neuen und und selbst ersonnenen Begrif von der Acceptation zu helfen: aber ich kan nicht sehen, daß dadurch der Knoten gelöset wird, und wenn der consensus reciprocus zehnmal wiederholet würde. Ob ich nun recht urtheile, oder ob ich so dumm bin, daß ich den Hrn. Verf. nicht begreifen kan, das lasse ich den Urtheilen der Leser seines I. V. und seines Disc. darüber, wie auch des Hrn. Verf. Gewissen über.

Unsere Naturrechtslehrer gründen nun ihr vollkommen Recht blos auf

das Recht, das Seinige zu vertheidigen, und auf die vollkomene Pflicht, den andern nicht unvollkomen zu machen, oder demselben nicht in dem Seinigen zu turbiren: Auf diese Weise köñen, unmöglich und werden sie eine Art erfinden, deutlich zu erklären, wie aus den Verträgen ein vollkomen Recht entstehet, und das Objectum derselben aus dem Seinigen des Versprechers in das Seinige des annehmenden Theils übergehe. Es bleiben allezeit Grillen. Nach meinen Gedanken und nach meinen Gründen / die ich hier nicht systematice gehörig zeigen kan, hat man nicht allein ein Recht, von dem andern zu fordern, daß er uns das Unsrige lässet, oder uns nicht darinne turbiret / oder daß er uns unvollkommener machet, sondern auch ofte ein vollkommen Recht / von ihm zu fordern, daß er unsere Vollkommenheit nach seinen Vermögen befördert / so weit wir selbst nicht können. Wenn ich was von dem andern mit vollkommenen Recht suchen soll, muß ich solches bestimmen können: weswegen die Rechte, von dem andern zu fordern, daß er mir hilft, theils vollkommen / theils unvollkommen sind, weil ich nicht allezeit die

Forde-

Forderung oder die Debitores gewiß bestimmen kan, wie ich vorhin kürzlich gezeiget: aber was das Recht der Vertheidigung des Seinigen anlanget, ist dieses allezeit vollkommen: denn es zeigen sich hier die Debitores oder Turbatores, und das Objekt der Turbation bestimmet sowohl mein Recht als die Pflicht des Turbatoris, wodurch diese Rechte und Pflichten allezeit vollkommen sind. Weil man einen Mischmasch qua *Politicus* und qua Moralist machet, da man die Gründe des Rechts der Weisheit nicht einsiehet, und annimmet, sondern auf die Gründe des Rechts der Thorheit sein Lehrgebäude setzen will, und bey diesem theils böse und schändliche daher fliessende Sätze übergehet, und unterdrucket, und Sätze und Gesetze, welche die Erhaltung und Vollkommenheit des gesellschaftlichen Lebens nothwendig erfordert, oder welche man aus dem Recht der Weisheit raubet, dahin bringet, und bringen, auch Scheingründe ersinnen will, solche mit einander zu verbinden, und zusammen zu hängen, daß es eine Demonstration vorstellen soll, wo es doch dergestalt unmöglich angehet, so entstehen alsdenn so vortrefliche Demonstrationen, wie diese, von der Aenderung des Meinigen in das

Seinige durch die Verträge. Die wahren Gründe von diesem vollkommenen Recht oder von dieser Aenderung habe ich meines Erachtens, obwol kürzlich, doch hinlänglich gezeiget.

§. 11. Aus dem vorhergehenden erhellet, daß man die Einbildungskraft zu Hülfe nehmen müsse, wenn man aus dem Beweise des Hn. Verf. den Ursprung das Recht der Verträge sich vorstellen wolle. Jetzo will ich dieses auch von dem Recht des Eigenthums und von der ursprünglichen Art, solches zu erlangen zeigen. Der Hr. Verf. lehren §. 463. „Die Occupation allein „ist die rechtmäßige ursprüngliche Art, das Eigen„thum zu erlangen: denn a) wer eine Sache oc„cupiret, die nicht in der Gewalt eines andern sich „befindet, ergreiffet eine Sache in der Absicht, sol„che eigen zu haben. b) Derowegen machet er das„jenige zu dem Seinigen, was er occupiret, ohne „die vollkommene Pflichten gegen andere zu verle„tzen. c) E. Wird er Herr von dieser Sache. „d) Woraus überflüßig erhellet, daß die Occu„pation die rechtmäßige ursprüngliche Art, das „Recht des Eigenthums zu erlangen sey.

Ich sehe nicht wie b aus a fliesset, oder wie einer eine Sache, die keinen andern mehr als ihm zustehet, dadurch zu der seinigen machet, wenn er sie in der Absicht

ergreifet, sie als die seinige zu besitzen, und sie also occupiret. Er kan solche in der Absicht ergreifen, dieselbe als die seinige zu besitzen/ ohne daß dadurch oder durch seinen Willen und Absicht und durch die apprehension die vollkomene Rechte anderer lädiret werden: Allein hierdurch ist nicht ausgemacht, daß auf solche Weise das Recht anderer dieselbe zu besitzen, das ihnen vor seiner Occupation auch zukam, aufgehoben werden, und dieselben nunmehro kein Recht mehr haben, ihm von dem Besitz der occupirten Sachen zu treiben. E. Ist c und d noch nicht ausgemacht. Die Sache hat ihre Richtigkeit, aber der Beweis ist löchericht. Die Sache in ihr gehörig Licht zu setzen, wollen wir erst das Recht des Eigenthums nach den Gründen des Rechts der Thorheit oder der Eigenliebe ganz kurz, doch deutlich betrachten.

Nach dem Recht der Eigenliebe hat ein jeder ein Recht zu allem vermöge §. 5, dergestalt daß er alle Dinge nach seinem Gefallen gebrauchen, und anwenden, auch also alle andere von deren Gebrauch ausschließen kan, und folglich hat ein jeder das Recht des Eigenthums aller äußerl. Dinge. Von

der Furcht aber für andern kan herrühren, daß sich ein jeder gegen jedem dieses Recht nicht anmaßet, sondern andern den Besitz derjenigen Dinge, deren sie zu Erfüllung ihrer natürlichen Triebe nöthig haben, ungestöhret überlässet. Dergestalt wird das Eigenthum aller Dinge eines jeden, aber nicht dessen Recht, eingeschränket, und nur auf gewisse Dinge von jedem erhalten. Da aber diese Einschränkung blos von der Furcht für andern herrühret; so wird dadurch das Recht selbst nicht aufgehoben, sondern wenn List und Gewalt hinlangen, welche die Mittel sind, das Recht auszuführen, kan einer andere, nemlich Schwächere, sich unterthänig machen, und sie ihrer Güter berauben.

Wenn nun dasjenige das Seinige eines jeden genennet wird, wozu einer ein vollkommen Recht hat; so gehören also auch alle Dinge, welche ein jeder zu der Befriedigung seiner Neigungen nöthig hat, zu dem Seinigen desselben, woraus offenbar, daß die Wörter das Meinige, das Deinige ꝛc. leere Wörter im Reiche der Eigenliebe und der Thorheit sind. Es sind also diese Sätze, laß jedem das Seinige: Schade niemand ꝛc. gar keine Naturgesetze.

Hingegen nach dem Recht der Weisheit sind unter den Weisen alle Dinge gemein, und keiner hat was eigenes, auch nicht einmal sein Leben, da vermöge ihrer wahren Liebe gegen einander ein jeder alles mögliche mit Vergnügen zu eines jeden Glückseligkeit beyträget, und von niemand ein Mißbrauch einer Sache zu vermuthen.

Da wir uns nun die Menschenwelt nicht anders als eine Vermischung von Weisen, Freunden der Weisheit / Thoren und Narren vorstellen können; so kan also in derselben keine Gemeinschaft der Güter statt finden wegen des Mißbrauches derselben von diesen letztern. Es war also ein Mittel nöthig, wodurch der Mißbrauch der gemeinen Güter / und die daher entstehende Streitigkeiten gemindert werden konten. Kein besseres konte seyn / als was der Gemeinschaft entgegen gesetzt, nemlich das Eigenthum gewisser Dinge, das jedem gegeben wurde.

In Ansehung der Thoren und Narren entstunde wegen ihres Rechts zu allen die größte Unsicherheit unter allen Menschen. Es vereinigten sich daher viele zu ihrer Sicherheit, oder auch, andere sich desto leich-

ter unterthänig zu machen, und sie des Besitzes ihrer Güter zu berauben. In beyden Fällen, wenn ihre Vereinigung dauren sollte, musten sie sich des Gebrauchs ihres Rechts zu allen begeben, und solches auf gewisse Weise einschränken, wie es die Absicht ihrer Gesellschaft erforderte. Aus diesem erhellet kürzlich der Ursprung und die Nothwendigkeit der Einführung des Eigenthums unter den Menschen.

Die Beschaffenheit der Umstände und die Natur der Sachen musten nun gewisse Gesetze bestimmen, wodurch einer das Recht des Eigenthums einer Sache erlangen konte. Nun war jede Sache entweder in dem Eigenthum eines andern, oder sie gehörte niemand zu. Die Arten, in jenem Fall das Eigenthum einer Sache zu erlangen, werden, wie bekant, die *abgeleiteten*, und in diesem Fall die *ursprunglichen* genennet. Von diesen hat nur eine statt, welche, wie auch bekant, die *Occupation* genennet wird. Diese erzeuget *NB* einen Grund eines Vorzugsrechts vor allen andern, die ein gleiches Recht zu der occupirten Sache haben, gleichwie ein solcher Grund bey der Hülfleistung, als vorhin gezeiget worden, eine vollkommene Pflicht bey einem machte, die vorhero ohne diesen Grund unvollkommen war. Dieses durch die Occupation erhaltene Vorzugsrecht wächset unstreitig, je mehr der Occupans durch

seinen

seinen Fleis und Sorge zur Erhaltung und Verbesserung der occupirten Sache beyträget. Dieses Vorzugsrecht, das der Occupans durch die Occupation der Sache erhält, kan ihm kein anderer tilgen, weswegen er also die Sache mit einem grössern Recht besitzet, als sie kein anderer besitzen kan, ohne sich selbst dieses Rechts zu begeben. Die *Occupation giebt also nur ein Vorzugsrecht, welches zwar alles Recht des Eigenthums nach sich ziehet, aber dennoch solches eigentlich noch nicht in sich fasset*, woraus also die eigentliche Beschaffenheit der Occupation und ihres Rechts, daß sie zu wege bringet, erhellet.

§. 12. Ich komme nun auf Oeconomiam specialem des Hrn. Verf. Er meynet §. 520, daß die Modi, wodurch das Unsrige in das Seinige eines andern verwandelt wird, auch die Modi wären, ein Jus perfectum affirmativum in die Person des andern zu erlangen. *Wir können uns aber nach dem Recht der Eigenliebe keine andere modos vorstellen als violentam oder voluntariam subjectionem, dessen letztere Ursache die Furcht für andere ist*: denn hier hat ein jeder ein Recht über alle andere zu herrschen, und sie nach seinen Absichten und Willen zu bestimmen §. 5. Da nun das Grundgesetz einem jeden das Recht giebet, und es ihm zu einer Pflicht machet, seine Vollkommenheit durch andere zu befördern; so verbietet es ihm dadurch zugleich, sich als ein Mittel zu der Absicht anderer zu gebrauchen zu lassen. Wie nun zu Ausführung des Rechts, oder zu

dem

dem sittlichen Vermögen das natürliche oder die hinlängliche Kräfte, sein Recht auszuführen, erfordert werden; so kan es nicht anders geschehen, daß sich einer dem Willen anderer unterwirfet, als weil er wirklich dazu gezwungen ist, oder weil er den wirklichen Zwang von diesen oder jenen als ein grösser Uebel ansiehet (wegen der Folgen) als die willige Unterwerfung unter die Gewalt derselben, der er nicht zu widerstehen sich getrauet.

Nach dem Recht der Weisheit aber erlange ich ein Recht in die Person des andern entweder ex delicto, wenn er mich läditet, und mir nicht Genugthuung und Sicherheit geben kan, oder nicht will, oder auch vermöge eines Vertrages, da er mir zu meinen Absichten ex lege verpflichtet ist § 10.

Nach §. 528. ist das gemeine Beste der Gesellschaft dasjenige, wohin das Recht des einen und die Pflicht des andern Gesellen abzielet, und kan also blos die Vollkommenheit des ersten seyn, wie es nach dem Rechte der Eigenliebe insgemein statt findet. Allein nach dem Recht der Weisheit ist nothwendig das gemeine Beste die Vollkommenheit aller Glieder der Gesellschaft, wiewol diese Vollkommenheit bey einem in diesem bey einem andern in etwas anders bestehen kan. Ob ich wol mit der Erklärung der Gesellschaft des Hrn. Verf. nicht zu frieden; so erlaubet mir doch hier die Kürze nicht, der ich mich bedienen muß, daß ich meine Gedanken darüber eröfne.

Der Hr. Verf. kommet §. 533. sq. auf eine Hauptsache: Wenn die Pflicht gegen sich selbst

und

und gegen die Gesellschaft in Streit gerathen, welche unter solchen vorzuziehen? Er unterscheidet hier die eigene Wohlfart der Vollkommenheit in eine beständige und nicht beständige (salus perpetua et temporaria), und behauptet überhaupt §. 535, daß ein Socius die Pflichten gegen sich selbst den Pflichtē gegen die Gesellschaft vorzuziehen, weil diese in jenen ihren Grund habē, und dieses hat nach dem Recht der Eigenliebe seine unstreitige Richtigkeit. Er zehlet zu der beständigen Vollkommenheit die Ruhe und Vollkommenheit der Seelen, ja man kan auch dahin mit Grunde rechnen das Leben, die Gesundheit, den Reichthum oder ein reiches Auskommen. Wenn ich also mit dem Untergang der Gesellschaft, des Staats, mein Leben meine Gesundheit, ein reiches Auskommen erhalten kan; so bin ich verpflichtet, den Untergang und das Verderben der Gesellschaft, des Staats nicht zu hindern, sondern wohl gar zu befördern.

Allein nach dem Recht der Weisheit muß allezeit die größere Vollkommenheit der kleinern vorgezogen werden: Wenn nun das gemeine Beste der Gesellschaft größer ist als mein eigenes; muß jenes den Vorzug haben.

Wenn aber ein mäßiger eigener Vortheil mit dem Besten der Gesellschaft streitet; so behauptet der Hr. Verf. §. 538. sq. daß dieses jenem vorzuziehen, weil ich dadurch die Gesellschaft lädirte, ihr eine rechtmäßige Ursache zum Kriege gegen mich gäbe, mich dadurch in eine Unsicherheit und

Unglück-

Unglückseligkeit setzte: Kurz weil ich auf solche Weise; ein eigen grösser Uebel einen eigenen kleinern vorziehen würde, und hier hat der Hr. Verf. wieder Recht nach den Gründen der Eigenliebe.

Allein wenn mein eigener Vortheil mit dem Vortheil der Gesellschaft streitet, so ist nach dem Recht der Weisheit darauf zu sehen, welcher der gröste. Ich rede hier von solchen auch, die nicht den Umsturz der Vollkommenheit der Gesellschaft, noch meiner, nach sich ziehen. Ist mein Vortheil grösser; so ist die Gesellschaft nach den Gesetzen der Weisheit verpflichtet, derselben selbst den Rang vor dem Ihrigen zu geben: und wenn ich meinen Vortheil also vorziehe; so lädire ich die Rechte der Gesellschaft im geringsten nicht. Ist aber mein Vortheil kleiner; so muß ich den gemeinen vorziehen, und würde im Gegentheil die Gesellschaft lädiren. Im Reiche der Weisheit stimmet alles überein: denn hier haben alle Subjekte einerley Gesetze und Pflichten, und urtheilen aus einerley Gründen: aber im Reiche der Thorheit, und der Eigenliebe hat ein jeder seine eigene Gesetze und Rechte, woher es komt, daß wenn ein Gesell seinen grösten eigenen Vortheil den geringsten gemeinen der Gesellschaft vorziehet, sich so che lädiret meynet, weil ein jeder nach den Gründen des Hrn. Verf. die Pflichten gegen andere aus den Pflichten gegen sich selbst ableitet, und jene an diesen abmisset.

Der

Der Hr. Verf. will §. 556. beweisen, daß bey zusammengesetzten Gesellschaften das Beste der obern Gesellschaft dem Besten der Untern, oder Untergeordneten allezeit vorzuziehen, ob er gleich desselben in Ansehung eines Socii in Betracht seiner Gesellschaft, als einer einfachen, läugnet, da doch beydes einerley Grund hat, und die einfache Gesellschaften in Ansehung der Obern oder zusammengesetzten eine jede als eine Person anzusehen. Er verfähret und beweiset hier wieder qua Politicus.

§. 13. Daß nach dem Recht der Thorheit servitus obnoxia seu perfecta juris naturalis sey, erhellet genugsam §. 5. aber auch der Knecht ist nach dem Gesetz der Natur verpflichtet, und hat ein vollkommen Recht, sich in den Stand der Freyheit zu setzen, auf welche Weise es geschehen kan, durch die Flucht, durch den Mord des Herrn, auch durch dessen Unterwerfung: denn die Pflichten gegen sich selbst streiten mit den Pflichten gegen den Herrn. Jenes sind officia absoluta, diese aber nur hypothetica, welches auch nach des Hrn. Verf. Gründen statt hat: denn die Freyheit ist allerdings ad salutem perpetuam des Knechts zu referiren, da ohne selbige die Glückselig-

keit des Knechts nicht vorzustellen, es müßte denn ein sehr gnädiger Herr seyn.

Aber nach dem Recht der Weisheit ist die Knechtschaft was abgeschmacktes: denn wie vorhin gedacht, duldet die wahre Liebe gegen andere nicht, daß man sie als bloße Mittel von seinen Absichten ansehen sollte. Es ist solches sittlich unmöglich, daß sich einer verbinden kan, seiner Liebe zu sich selbst abzusagen, und sich blos und gänzlich den Willen des andern zu unterwerfen. Auch kan einer solches von den andern nicht acceptiren. Durch einen Vertrag ist es also unmöglich ein Knecht oder Herr von einem andern zu werden. Nach dem Recht der Weisheit ist einer verpflichtet, den Dürftigen zu helfen: und wenn einer dieses nur sub conditione servitutis thun, und ihm ernähren wolte; so wäre der Knecht nicht weiter verbunden, als bis sich bessere Gelegenheit und Umstände für ihn zeigten; welches dennoch keine wahre Verbindung wäre, weil sie sich auf ein Narrenrecht des Herrn referirte.

Hieraus ist auch leicht zu begreifē, daß die Geburt keinen Knecht mache. In Ansehung des Krieges, da einer in die Gefangenschaft seines Feindes fället, muß man unterschei-

den, ist der Krieg rechtmäßig von Seiten des Gefangenen, oder nicht. Ist jenes, hat der Sieger nicht einmal das Recht gegen den Gefangenen als gegen einen Gefangenen. Ist dieses; so kan ihm der Gefangene entweder Genugthuung und Sicherheit für fernerer Beleidigung geben, oder nicht. Jenesfalls, weñ er dieses thut, und gethan hat, ist der Sieger verpflichtet, ihn los zulassen. In diesem Fall muß er durch seine Dienste genugthun. Gesetzt, es sey geschehen; so ist der Sieger wieder verpflichtet, ihn los zu lassen. In Ansehung der Sicherheit muß er denselben als einen Gefangenen halten, wenn sonst die Mittel übrig, und der Gefangene muß durch seine Arbeit seinen Unterhalt bezahlen. Gesetzt der Gefangene ändert seine Sitten und Gesinnungen dergestalt daß der Sieger nichts mehr von ihm zu fürchten; so ist dieser verpflichtet, ihn los zu lassen. Daß die Knechtschaft dem Christenthum gänzlich entgegen, erhellet genugsam daher, daß das Christenthum eine solche Liebe gegen andere erfordert, wie solche bey dem Recht der Weisheit zum Grunde gesetzet wird, und die mit einer Eigenliebe unmöglich bestehen kan,

aus deren Gesetzen nur eine Herrschaft und Knechtschaft begreiflich, §. 5. Auf die Beantwortung der Einwürfe des Hrn. Verf. die er in seinem Disc. ad §. 595. thut, kan ich mich nicht einlassen. Was ich hier angeführet halte ich für hinlänglich. Er setzet noch hinzu: „Wenn ich einen Knecht habe; „so habe ich noch kein Jus lieblos gegen ihn zu agi„ren; und es ist ofte des andern sein Glück, wenn „er ein servus statu talis indem alsdenn der Herr „für dessen Glückseligkeit sorgen kan. Ich antworte, wenn ich Liebe gegen den andern habe, der mein Brod isset, so verlange ich nicht, daß er mein Knecht sey, und ich sorge für sein Wohl, und ihn zu seinen eigenen Herrn zu machen, wenn er dessen fähig. Was das andere betrift; so ist es gewiß was seltenes. Wie schlecht handeln nicht die mehresten Herrschaften gegen ihr Lohngesinde, wie viel schlechter würden sie demselben begegnen, wenn es ihnen mit Leibeigenschaft verwandt? Es ist nicht zu läugnen, daß die Leibeigenschaft eine vortrefliche Sache für Meyers: denn auf diese Weise dürften sie kein Gesindelohn geben, und könten den armen Leibeigenen Arbeit nach Gefallen auflegen, auch dabey nur halb satt zu essen geben: aber eine desto bedaurenswürdigere Sache für die arme Leibeigene! GOtt

GOtt begehret nicht ein solcher Herr über seine vernünftige Geschöpfe zu seyn, und wir sind auf solche Weise auch nicht seine Knechte. Sein Recht der Herrschaft gründet sich auf das Recht der ewigen Weisheit, und nach solchen regieret er alles, wie es die allgemeine Glückseligkeit derjenigen, die derselben fähig, erfordert, aber nicht zu seinem Nutzen, wie der Hr. Verf. Und alle Weise sind freywillig seine Knechte: denn sie finden nur in ihm, und durch seine Regierung ihre Glückseligkeit. Thoren und Narren können nur seine Herrschaft hassen. Allein ein jeder Vernünftiger kan nicht anders die Herrschaft eines Herrn des Hrn. Verf. als eines der allergrößten Uebel ansehen.

GOtt ist nicht deßwegen Herr über seine Geschöpfe, weil er ihr Schöpfer, wie der Hr. Verf. §. 463. Cor. II. und §. 520. Schol. I. meynet, und daß er das dominium über sie durch die Schöpfung als durch einen modum originarium erlanget. Was ein Mensch machet, das kein vernünftig Wesen ist, darüber kan er sich die Herrschaft zueignen, entweder als ein Vernünftiger, oder als ein Narr. Jenesfals brauchet er dasselbe zu einer ver-

nünftigen Absicht: diesfals aber kan er ohne Absicht handeln/ oder nach seinem närrischen arbitrio darüber disponiren. In Ansehung aber seiner Kinder, die ihre Wirklichkeit durch ihn haben, hat er kein Recht, als sie zu ihrem wahren Wohl zu regieren. Wenn die Erzeugung ihm das Recht der väterlichen Herrschaft über sie zu wege brächte, könte er mit ihnen als mit seinen andern Handgeschöpfen umgehen, und sich derselben mißbrauchen.

Der Hr. Verf. will §. 612. Schol. Disc. behaupten/ daß die Kinder angebohrne Unterthanen ihrer Eltern wären, und zwar aus dem Grund, weil sie von ihnen erzeuget worden: Allein es ist eine bloße Grille, wie aus den vorhin erwiesenen erhellet. Auch sind die Kinder Menschen, oder besser vernünftige Wesen eben wie die Eltern, und haben daher einerley Rechte mit ihnen. So weit sie noch minderjährig sind, oder den erforderlichen Gebrauch ihres Verstandes noch nicht haben, hat ein jeder das Recht, sich ihrer anzunehmen, und sie zu ihrem Wohl aufzuerziehen. Daß aber die Eltern ein Vorzugsrecht vor allen andern haben, komt von ihren natürlichen Triebe, oder ihrer natürlichen Liebe gegen sie her, vermöge

welcher

welcher sie das Wohl derselben mehr besorgen, als kein anderer, der diese Liebe gegen sie nicht heget.

§. 14. Wir wollen nun hier kürzlich sehen, was in einem bürgerlichen Staat Recht und Unrecht ist. Der Hr. Verf. verlässet hier seine herrlichen Gründe qua Politicus, die er doch in vorhergehenden behaupten wollen, und fänget nun an aus der Natur eines Staates zu urtheilen, weswegen seine Gedanken ziemlich mit dem Recht der Weisheit und der Vernunft übereinkommen. Ich will aber erst zeigen, was für herrliche Lehren folgen würden, wenn man seine vorhin gelehrte Gründe annehmen und qua Politicus oder qua Hobbes und Machiavell verfahren wollte.

Der Hr. Verf. nimmet die Furcht der Menschen für einander zum Grunde der Veranlassung zum bürgerl. Leben an, wie insgemein. Wenn wir Menschen annehmen, wie sie sind; so hat wohl dieser Grund unter andern, auch vornemlich statt.

Der Fürst erlanget die höchste Gewalt entweder vermöge eines Vertrags oder durch den Krieg, durch eine gewaltsame Unterwerfung, wie der Hr. Verf. §. 774. 782. J. V. angeben: Beyde Arten die Herrschaft zu erlangen, gründen sich auf ein jus hypotheticum, welches die leges naturales absolutas nicht aufhebet, wie der Hr. Verf. auch §. 720. J. V. lehret. Nun ist das Recht eines jeden, über alle andere zu herrschen ein jus naturale absolutum vermöge §. 5. und die Furcht für andere, zu Sclaven gemacht zu werden, veranlasset die Bürger eines Staats sich einer gemeinen

Herrschaft zu ihrer Sicherheit zu unterwerfen, und in eine Gesellschaft zusammen zu treten, weswegen der Zustand eines jeden Bürgers ein status hypotheticus ist, in welchem sich ein jeder seiner natürlichen absoluten Rechte so lange begiebet, bis er in solche Umstände gelanget, dieselben auszuführen zu können. Er hat also das Recht, und ist dazu natürlich verpflichtet, wenn er die erforderliche Gelegenheit und Gewalt bekomt, den Staat selbst als auch andere Völker sich zu unterwerfen: Denn die Pflichten gegen andere beruhen lediglich auf den Pflichten gegen sich selbst, oder sind nur Mittel von der Erfüllung dieser vermöge der Lehren des Hrn. Verf. wie §. 7. erhellet, und diese sind allezeit jenen vorzuziehen. Ich agire ad ideam perfectionis augendæ nach der Sprache des Hrn. Verf., wenn ich mich zu einem Fürsten mache, da ichs naturaliter und moraliter kan. Ich würde dargegen handeln, wenn ich blos ein Unterthan von einem andern seyn und bleiben wolte. Der Vertrag wodurch mein Fürst mein Fürst worden, und ich sein Unterthan, machet mich nicht weiter verbindlich als meine Furcht und mein Vortheil gehet, §. 10, welche aber sub hac hypothesi verschwinden, auch nur ein jus hypotheticum erzeuget haben. Ich habe also ein Recht mich selbst auf den Fürstenstuhl zu setzen, und bin verbunden, solches auszuführen. Ferner habe ich ein Recht, mein Bestes dem Besten des Staats und des Fürsten vorzuziehen, wie der Hr. Verf. von kleinen Gesellschaften selbst behaupten will, und wie §. 12. gezeiget worden. Ich sehe also nicht aus was für Gründen er das Gegentheil im bürgerlichen Gesellschaften §. 666. behaupten will.

Hat nun ein jeder Bürger das Recht sich zum Despoten von seinem Staat zu machen; so hat es unstreitig auch der Fürst, da ihm der Staat durch Uebergebung der höchsten Gewalt die Kräfte zum Gebrauch seines Rechts gegeben. Als Fürst hat er zwar die Herrschaft schon über den Staat, aber vermöge des Vertrags ist er verpflichtet, die Vollkommenheit oder Sicherheit des Staats zum Mittelpunkt aller Vollkommenheit und seiner eigenen zu machen: Hingegen als Despot machet er seine eigene Vollkommenheit zum Mittelpunkt,

telpunkt, und den Staat zu einem Mittel. Er agiret ad ideam perfectionis augendæ. Hierzu verpflichtet ihn das Gesetz der Eigenliebe, und er selbst und seine Herrschaft sind also weit vollkommener als in jenem Betracht.

Der Fürst als Despot kan also auch seinen Unterthanen Gesetze nach seinen Gefallen vorschreiben, wovon seine eigene Vollkommenheit, die Erfüllung seiner Neigungen die Grundregel: aber als Fürst kan er nur die Sicherheit des Staats und dessen Vollkommenheit zum Augenmerk bey seinen Gesetzen machen: alles was er als Despot befiehlet ist recht und ehrbar: aber als Fürst komt es nicht auf seinen Willen an, sondern darauf, ob es mit dem Besten des Staats übereinkomt. Auf gleiche Weise kan er als Despot etwas zu Gut und zu Böse machen, aber als Fürst bestimmet solches die Verhältniß der Sache zum Besten des Staats. Es können dergestalt die Unterthanen als Unterthanen in jenem Fall nicht urtheilen, ob etwas recht oder unrecht, gut oder böse ist, sondern es hanget alles von Despoten ab.

Der Fürst handelt also auch in allen als Despot unsträflich, er mag handeln wie er will, aber als Fürst ist die Sicherheit und Glückseligkeit des Staats sein höchstes Gesetz, wornach er zu handeln verpflichtet ist, und also sträflich handelt, wenn er es nicht thut, ob er gleich deßwegen von den Bürgern nicht allezeit zur Verantwortung und Strafe gezogen werden kan, (nicht als Fürst, sondern als ein treuloser und glaubbrüchiger Mitbürger, oder als ein Feind des Staats.)

Als Despot ist er keinen bürgerlichen Gesetzen, auch keinen Fundamentalgesetz oder Capitulation mehr unterworfen, aber wohl als Fürst.

Als Despot ist er ein Eigenthümer von allen Gütern der Bürger, über ihren Leib und Leben, aber als Fürst hat er nur denjenigen Beytrag von den Bürgern aus ihren Gütern zu fordern das Recht, wie solchen die Erhaltung und Beförderung des Staats Beste erfordert, so weit die Staatsgüter nicht zureichen.

Dieses sind lauter Rechte, welche Hobbes und die Machiavellisten dem Fürsten zueignen: und wenn einer nach der

Eigenliebe urtheilet; so muß er die Vollkommenheit eines Despoten allezeit höher achten als eines Fürsten: jener agiret nach der Sprache des Hrn. Verf. ad ideam perfectionis suæ, dieser aber nicht, und handelt also den gegebenen Lehren und Naturgesetzen des Hrn. Verf. entgegen, wie aus obigen §. §. sattsam erhellet.

Wir wollen nun auch die bürgerl. Rechte kürzlich aus den Gründen des Rechts der Weisheit betrachten. Wenn wir die Menschen als Weise betrachten; so müssen sie vermöge obigen den göttlichen Endzweck zu ihrem Endzweck haben, der die höchste Regel aller Vollkommenheit und Ordnung. Die Vollkommenheit und Ordnung ist unstreitig bey einer Gesellschaft größer als bey den Gliedern derselben zusammen, wenn wir sie alle ausser einer Gesellschaft betrachten. Und bey der größten Gesellschaft der Menschen ist die Vollkommenheit unstreitig am größten, wenn die Regeln der Vollkommenheit dabey beobachtet werden, und der göttliche Endzweck dabey zur Grundregel dienet. Wenn ein jeder alles was er kan, zu des andern Vollkommenheit beyträget; so wird nothwendig dadurch in einer solchen großen Gesellschaft die Vollkommenheit eines jeden auf das höchste erhoben, welches aber außer dem gesellschaftlichen Leben nicht erhalten werden kan. Zu dem Beytrag eines jeden zu der Vollkommenheit aller andern wird eine wahre Liebe gegen dieselbe erfordert, da ein jeder eines jeden Vollkommenheit sowol zum Theil seines Endzwecks hat als seine eigene, welcher Beytrag aber nicht von einer Eigenliebe erfolgen kan, wo nur einer zu des andern Vollkommenheit beyträget; so weit es sein eigener Vortheil erfordert. Die Menschen, als Weise angenommen, würden also zum gesellschaftl. Leben, und noch mehr zum bürgerl. verpflichtet seyn, dem Endzweck GOttes gemäs zu leben. Fürs andere als Weise würden sie einander wahrhaftig lieben, durch welche Liebe sie auch hinlänglich zum bürgerl. Leben würden veranlasset werden, wie aus dem kurz vorhergehenden zu urtheilen.

Wenn wir sie als lauter Thoren und Narren annehmen, da nur ein jeder auf sich bedacht ist,

und

und seine Vortheil dem Vortheil aller andern allezeit vorziehet; so ist der Grund ihres bürgerl. Lebens die Furcht für einander, wie vorhin gedacht. Wenn wir aber eine Vermischung unter ihnen von Weisen, Freunden der Weisheit, Thoren und Narren annehmen; so treten in Ansehung der zwey ersten obige Gründe noch bey? Wir wollen hier die Gründe betrachten von ihren bürgerl. Leben, wie sie seyn sollen, und nicht wie sie bey den mehresten sind, wenn wir nach dem Recht der Weisheit solches thun wollen. Wenn die Furcht allein die Veranlassung zum bürgerl. Leben seyn soll; so wäre der Zweck die Gemeine, nicht eines jeden Sicherheit allein von außen und von innen. Diese würde erhalten werden, so weit das bekante Grundgesetz des vollkommenen Rechts, laß jedem das Seinige, von außen und innen des Staats beobachtet werden würde: Allein dadurch würden die Bürger noch nicht glückselig oder vollkommen seyn, da die Sicherheit dazu noch nicht hinlänglich ist; sondern es würde nöthig seyn, daß ein jeder das Seinige zu des andern Vollkommenheit beytrüge, welches nicht gehörig geschehen könne, wo sie nicht den Endzweck GOttes zur Grundregel hätten, und also auch wo sie nicht einander wahrhaftig liebten, oder nur als Freunde der Weisheit äußerlich die Handlungen begiengen, die dem Endzweck GOttes und dieser Liebe gemäs, vermöge des Grundsatzes §. 6. 7.

Wir wollen es auch aus einem niedrigern Gesichtspunkt als den vorigen betrachten. Ein

jeder suchet zwar seine Sicherheit: aber diese machet noch nicht seine Glückseligkeit aus, zu welcher mehr erfordert wird, und die ein jeder doch natürlich verlanget. Die Glückseligkeit eines jeden entstehet aus der Erfüllung seiner Absichten und Neigungen. Soll also eine gemeine Glückseligkeit einer Gesellschaft möglich seyn; so müssen die Absichten und Neigungen der Glieder derselben in eine solche Harmonie gesetzt seyn, daß sie einander nicht nur nicht entgegen, sondern auch, daß die Erfüllung der Absicht des einen die Erfüllung der Absicht des andern befördert. Es muß dergestalt in den Neigungen und Absichten der Glieder unter einander eine Vollkommenheit und Ordnung herrschen. Suchet einer seine Glückseligkeit in der Gesellschaft; so ist er also nothwendig verpflichtet, die Absichten und Neigungen zu unterdrucken, und bey sich auszutilgen, die den Neigungen aller andern, der mehresten, auch nur einiger, die nicht mit einander streiten, entgegen. Hieraus ist offenbar, daß die Eigenliebe, ja auch nur die unvernünftige Selbstliebe §. 3. der Natur der Gesellschaft entgegen, vermöge welcher ein jeder sich allen andern vorziehen will. Durch diese Liebe, wenn er sie nicht sittlich beherrschet, oder wenn einer ein Thor oder Narr, kan er nicht glückselig seyn, er mag in einer Gesellschaft leben, in welcher er will, und hat davon die Schuld nicht der Gesellschaft, wenn sie nicht eine Gesellschaft von Thoren und Narren, sondern

seiner Liebe, seiner sittl. Schwachheit beyzumessen. So weit nun die gemeine menschliche Vernunft einem jeden nicht die Gesetze lehret, wie er seine Absichten und Neigungen mit den Absichten und Neigungen aller andern vereinbaren soll; so weit muß die Gesellschaft diese Regeln oder Gesetze ausmachen, und feste setzen, woraus zusammen das Recht der Gesellschaft entstehet. Eben dieses haben ganze Völker und Gesellschaften, die neben einander leben, zu beobachten, wenn sie einer gemeinen Glückseligkeit Ruhe und Friedens genießen wollen, welche die Absicht ist, welche wir Menschen beylegen können, die wir mit Grunde für vernünftig halten, und die dafür gehalten werden wollen. Aus diesen Gesetzen, welche die gemeine Menschenvernunft jeden lehret, und welche ganze Völker unter einander machen, nach welchen eine gemeine Glückseligkeit und Frieden unter ihnen erhalten wird, entstehet das **Völkerrecht**. Ein Glied einer Gesellschaft, oder ein Bürger, der wider das Recht, oder wider die Grundregel seiner Gesellschaft eine Absicht heget, handelt als ein Thor oder Narr, da er eine Absicht heget, die der Weisheit, oder einer weit größern Absicht, nemlich der gemeinen Glückseligkeit der Gesellschaft widerspricht. Auf eben diese Weise handelt ein Volk thöricht oder närrisch, das eine Absicht heget, die der der gemeinen Glückseligkeit, Ruhe und Frieden anderer oder aller Völker / oder dem Vernunftsrecht der Völker entgegen.

Zu allen dem, wozu die Absicht einer Gesellschaft jedes Glied derselben, oder worzu die Absicht

eines vernünftigen Menschen, oder eines vernünftigen Volkes alle Völker verpflichtet; ist schon jedes Glied allen andern seiner Gesellschaft, auch denenjenigen, die keine Glieder deren sind, und ein jedes Volk einen jeden Volk bereits theils vollkommen, theils unvollkommen verpflichtet §. 9. 10. 2c. **Wenn sie nun einander versprechen, daß ein jeder sein mögliches zu der gemeinen Glückseligkeit beytragen will; so wird dadurch ihre Pflicht desto vollkommener, und aus einer unvollkommenen wird eine vollkommene §. 10.**

Weil also die Vollkommenheit des ganzen Staats in Ansehung der Vollkommenheit aller Bürger, eines jeden insbesondere, die größte in dem ganzen Staat ist; so hat ein jeder Bürger, und also auch der Fürst, solche seiner eigenen vorzuziehen, und die Seinige nach Erforderung derselben aufzuopfern, **wenn er nicht als ein Thor oder Narr handeln will**, vermöge obigen. Es würde auch widrigenfals, wenn ein jeder seine eigene Vollkommenheit der gemeinen vorziehen wolte, die gemeine nicht statt finden können.

Wird ein Volk wider seinen Willen durch eine ungerechte Gewalt der Waffen unter die Herrschaft eines Menschen gebracht; so geschiehet es nach dem Thoren und Narrenrecht: **und es komt diesem Volk unstreitig das Recht zu, sowol nach dem Recht der Weisen, als nach dem Recht der Thoren und Narren**, wie aus obigen zu urtheilen, **das ungerechte Joch auf alle mögliche Weise abzuschütteln.**

Der

Der Fürst kan eine unbeschränkte höchste Gewalt haben, das gemeine Beste zu befördern, aber er hat gar keine Gewalt, noch weniger eine unbeschränkte, dem gemeinen Besten entgegen zu handeln, sowol wegen seiner Vernunftpflicht an sich, als auch wegen des Vertrags mit dem Volke.

Die Unterthanen sind ihm zu gehorchen vollkommen verpflichtet so weit seine höchste Gewalt gehet, oder so weit er solche zum gemeinen Besten anwendet: So weit ihm aber diese Gewalt nicht zukommet; kan auch von den Unterthanen kein Gehorsam mit Recht gefordert werden. Es ist aber dennoch ofte eine Pflicht, einem Tyrannen zu gehorchen, um sich selbst oder dem ganzen Staat nicht größere Uebel zuzuziehen.

Der Fürst hat vermöge seiner höchsten Gewalt das Recht, dem Staat Gesetze zu geben, nach welchen die gemeine Glückseligkeit in demselben erhalten, und befördert wird: weiter gehet dieses Recht nicht. Er muß also dahin trachten, seine Bürger tugendhaft zu machen, und die Laster bey ihnen zu ersticken: Denn Bürgertugenden sind die Neigungen der Bürger, die mit dem Staats Besten übereinstimmen, wodurch also die Bürger seine Gesetze freywillig beobachten werden: und Bürgerlaster sind solche Neigungen der Bürger, die dem Staats Besten entgegen, und also Unvollkommenheit und Unordnung im Staat stiften. So weit aber dieses nicht möglich, muß er sich der Strafen bedienen.

Der

Der Fürst kan nicht frey von Fundamentalgesetzen seyn, weil er sonst ein Recht haben würde, wider das gemeine Beste zu handeln, vermöge obigen: Und da die bürgerlichen Gesetze Mittel von Beobachtung des Fundamentalgesetzes sind; so muß er auch diese beobachten, so weit sie seine Handlungen angehen. Er handelt daher nicht unsträflich, wenn er diesen Gesetzen entgegen handelt. Er beweiset sich als ein treuloser und ehrvergessener Bürger, oder auch als ein Feind des Staats, wenn er dolose handelt, weswegen der Staat das Recht hat, ihm, nicht als Fürsten, sondern als einen treulosen Bürger und Feind zur Verantwortung zu ziehen: denn als Fürst hat er nur die Gewalt das gemeine Beste zu befördern. Ob es wol nicht allezeit rathsam für den Staat, sich seines Rechts zu gebrauchen; so folget doch nicht daher, daß der Staat dieses Recht nicht habe.

Ich habe hier nicht ausführlich von Staatsrecht der Weisheit handeln wollen, sondern meine Absicht ist nur gewesen, die Gründe davon anzuzeigen/ und solche durch eigene Pflichten des Fürsten und der Unterthanen zu erläutern, um dadurch den Unterschied derselben mit des Hrn Verf. angegebene

gebene dem Leser kürzlich vor Augen zu legen.

§. 15. Wir wollen nun erst die Begriffe von Staats- und gemeinen bürgerl. Recht nach den Gründen der Weisheit und nach den Gründen der Thorheit gegen die Begriffe des Hrn. Verfassers halten. Nach den Gründen der Weisheit ist das Recht eines Staats der Inbegrif der Regeln oder der Gesetze nach welchen die Glückseligkeit, die Vollkommenheit und Ordnung desselben, so viel möglich, erhalten und befördert wird: da die gemeine Glückseligkeit der Zweck der bürgerl. Gesellschaft; so müssen alle Handlungen dahin abgeleitet werden, und folglich auch die Gesetze in demselben dahin abzielen. Diese Gesetze sind entweder solche, nach welchen die Handlungen des Regenten in Ansehung des ganzen Volks, und die Handlungen dieses in Ansehung jenes eingerichtet werden solle / oder sind nur die Gesetze, nach welchen die Handlungen der Bürger unter sich selbst dem gemeinen Zweck gemäs einzurichten. Der Inbegrif jener Gesetze heisset das Staatsrecht, und der Inbegrif dieser das gemeine bürgerl. Recht. Es lieget also bey beyden, die gemeine Glückseligkeit zum Grunde. Die ge-

meine Glückseligkeit des Staats kan aber nicht anders bestehen, als wenn dabey die Glückseligkeit aller Staaten und Völker davon die Absicht ist: denn diese befinden sich in einem solchen Zusammenhang mit einander / als die Glieder eines Staats unter sich: und die gemeine Glückseligkeit und Vollkommenheit eines Staats ist als ein Theil der allgemeinen zu betrachten, wohin also des Staats- und Gemeinrecht abzielen sollen, damit die Glückseligkeit und Vollkommenheit im Ganzen desto besser und gehörig erhalten wird. Wolte man annehmen, der letzte Zweck eines jeden Staats wäre seine eigene Glückseligkeit; so wären alle Staaten und Völker als eigenliebende Personen zu betrachten, und ihre Rechte unter einander könten keine andere seyn, als die Rechte der Eigenliebe, der Thorheit und Narrheit, wodurch also unter ihnen Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, gut, böse, §. 3, Beleidigung §. 8. das Meinige, das Seinige §. 11. lauter leere Wörter seyn würden. Woher auch ferner folgen würde, daß das Recht der Eigenliebe also auch unter den Bürgern eines jeden Staats das Recht seyn müsse, wornach aber eine Glückseligkeit unmöglich zu erhalten

ten §. 23. Hier ist die Gerechtigkeit, vermöge deren einen jeden die Vollkommenheit zugeeignet wird, der er fähig §. 1, der Zweck und der Grund alles Rechts: erstl. der Völker unter einander, und denn aller Bürger eines jeden Staats unter sich, und das Recht oder die Gesetze sind das Mittel, nach welchen solches geschiehet.

Nach dem Recht der Eigenliebe, oder der Thorheit und Narrheit können die Gesetze in einem Staat nur die Regeln der Handlungen aller Glieder desselben seyn, nach welchen der Endzweck oder die Absichten des Regenten zu erfüllen, oder dessen Vollkommenheit zu befördern: Und ein jeder Bürger in demselben, so geringe er seyn mag, begehret, daß bey dem Gesetz im Staat seine Vollkommenheit der Zweck seyn soll, weil er dieselbe nur zu seinem Zweck hat, und alles übrige nur als Mittel davon verlangen kan, vermöge §. 2. 14. Daß aber alle Bürger als Unterthanen gebunden und verbunden sind, die Vollkommenheit des Regenten zum höchsten Gesetz in ihren Handlungen zu machen, davon ist der Grund die Gewalt ihres Fürsten. Diese Gesetze zielen nun entweder unmittelbar oder mittelbar zu Erfüllung dieses gedachten höchsten Gesetzes ab: nemlich entweder, sie sind die Regeln, nach welchen das Volk seine Handlungen in Ansehung des Fürsten einzurichten, und der Fürst in Ansehung des Volks, damit seine Vollkommenheit erhalten und befördert wird: oder sind die Regeln der Handlungen der Unterthanen unter sich zur Vollkommenheit

des Fürsten: der Inbegrif von jenen heißet das Staatsrecht, von diesem das gemeine Recht. Es ist also hier die Vollkommenheit des Fürsten vermöge §. 14. der Zweck des Staats- und gemeinen Rechts. Hier bestehet nicht die Gerechtigkeit darinne, daß jedem die Vollkommenheit zugeeignet wird, der er fähig, sondern hier bestehet die Gerechtigkeit darinne, daß nach dem Zweck und Absichten des Fürsten, oder wie es dessen Vollkommenheit erfordert, einem jeden Unterthan Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zugetheilet werden. Hier ist also das Recht der Grund und Zweck der Gerechtigkeit, da durch die Gerechtigkeit einem jeden zugeeignet wird, was ihm nach den Gesetzen zukommet, davon der erste Grund oder das höchste Gesetz die eigene Vollkommenheit des Regenten.

Nach des Hrn. Verf. Begrif ist das Staatsrecht der Inbegrif der Rechte und Pflichten des Fürsten und des Volks, die sich in Absicht auf die Herrschaft des ersten beziehen: und das bürgerl. gemeine Recht der Inbegrif der Rechte und Pflichten der Unterthanen unter sich selbst, die sich auf einander beziehen, und verknüpfet sind. Der Endzweck des Staats ist die gemeine Sicherheit, wie dieses alles aus §. 661. sq. zu urtheilen. Es scheinet also nicht, daß diese Begriffe mit den Begriffen von den Rechten der Eigenliebe übereinkommen: Allein da der Hr. Verf. ausdrücklich vermöge obigen die Pflichten gegen andere auf die Pflichten gegen sich selbst gründen; so kan auch der Fürst nicht anders das Wohl und die Sicherheit seines Staats

beför-

befördern, als weil er solche für Mittel von seiner eigenen Vollkommenheit ansiehet, da die bürgerlichen Rechte die Naturrechte der Menschen nicht aufheben können §. 720. J. V. oder weil, wie er auch annimmt, die Furcht für andern die Veranlassung zum bürgerl. Gesellschaften gewesen; so kan die daher entstehende Pflicht nicht weiter als gedachte Furcht gehen, wovon schon §. 14: Auch da diese Furcht aus Vorstellung der Gefahr, seine Vollkommenheit zu verlieren, entstehet; so wird nothwendig die Absicht auf die eigene Vollkommenheit, auf deren Erhaltung und Beförderung, bey einem jeden Glied der bürgerl. Gesellschaft zum Grunde gesetzet, woher denn die Hobbesischen Lehren §. 14. richtig folgen. Ferner, wenn wir nur darauf sehen, wie es bey den Menschen insgemein ist, aber nicht, wie es seyn soll, wie der Hr. Verf. annimmet; so kan societas herilis entstanden seyn, da sich einige furchtsame zu ihrer Sicherheit des Lebens in die Knechtschaft eines Mächtigern und Fürchterlichen begeben: und eben also können bürgerl. Staaten zum Theil, und zugleich durch gewaltsame Unterwerfung anderer entstanden seyn, da denn dasjenige gelten würde, was der Hr. Verf. von der Herrngesellschaft lehret. Der Herr muß unstreitig seine Knechte schützen, und sie die Sicherheit ihres Lebens unter ihm geniessen, woferne er selbst auf seine Erhaltung denken will. Auf solche Weise sind eines solchen Fürsten Unterthanen nichts anders als Knechte, deren er sich nach seinen Absichtē bedienen kan. Eine solche Sicherheit ist noch weit entfernet von einer Glückseligkeit, deren ein Mensch fä-

hig ist in einem Staat, der nach den Gesetzen der Vernunft errichtet ist. Jngleichen, da vermöge obigen die Knechtschaft (servitus perfecta et perpetua) und Herrschaft der gesunden Vernunft und ihren Recht entgegen; so ist es auch ein solcher bürgerl. Staat: aber da sie dem Recht des Hrn. Verf. gemäß ist, wie §. 588. sq. auszuweisen; so kan es auch nach demselben eine solche bürgerl. Gesellschaft geben. Die Unterthanen können wol eine Sicherheit von aussen und innen des Staats haben und sind doch mit Leib und Gut dem Fürsten als eigene verwand.

Das gemeine Recht ist also nur der Inbegrif der Regeln, nach welchen ein Bürger den andern bey dem Seinigen ungestöhret lassen muß: aber es kan nicht Gesetze in sich fassen, nach welchen einer des andern Vollkommenheit, und dadurch die Gemeine befördern soll, weil der Endzweck des Staats nicht die Vollkommenheit desselben, sondern nur die Sicherheit von aussen und innen ist. Wir wollen nun solches aus einigen Hauptlehren des Hrn. Verf. zeigen.

Ad §. 666. J. V. Prop I. „Im Staat sind alle Mittel anzuordnen durch deren Gebrauch die Bürger tugendhaft werden können„. Es können aber hier die Bürgertugenden nur in den Neigungen der Bürger bestehen, welche der gemeinen Sicherheit gemäs sind, vermöge obiger Erklärung. „Prop. II. „Aus nicht einen geringern Grund ist alles dahin einzurichten, das ein jeder im Staat nach seinem Stand glückselig „seyn kan. Allein aus dem Endzweck eines Staats des Hrn. Verf. fliesset nicht, wie mehr gedacht, wenn auch solcher erreichet wird, daß die Bürger glückselig sind. Nach dem ordentlichen Begrif von

der

der Tugend wird die gemeine Glückseligkeit des Staats erhalten und befördert, wenn die Bürger tugendhaft sind: aber nach den Gründen des Hrn. Verf. bestehet nur die Bürgertugend in der dem Endzweck des Staats, nemlich der gemeinen Sicherheit gemäßen Neigung der Bürger. Dadurch ist wol Friede im Staat, aber noch keine Glückseligkeit. Es folget wol, wenn der Staat glückselig ist, und die Bürger also tugendhaft sind, nach dem wahren Begrif der Tugend, daß in solchem auch Ruhe und Friede, Sicherheit herrschet, aber nicht umgekehrt. Man stelle sich ein Regiment Soldaten vor: Hier kan wol eine Sicherheit eines jeden für den andern statt haben vermöge ihrer Disciplin, wer wird aber deßwegen diese Soldaten für glückselige Leute halten, da sie dessen ungeachtet Sclaven von ihren Obern sind? Es erhellet hieraus die Unrichtigkeit des Cor. II. „Prop. III. Aus eben den Gründen wird „die richtige Folge gemacht, daß das eigene Beste eines je„den im Staat dem gemeinen Besten nachzusetzen„. Wie aber dieses nach den Gründen des Hn. V. nicht, sondern das Gegentheil folget, erhellet bereits §. 12, 14.

Ad §. 717. Hier lehret der Hr. Verf. „Wenn ein Unter„than die sittliche Ursache ist, wenn ein anderer die Gesetze „des Fürsten als Fürsten freventlich übertritt; so ist dieser „nicht allein ein Rebelle, sondern auch jenem kan die Re„bellion imputiret werden„. Dieses hat seine Richtigkeit. Cor. II. gehet er weiter, und saget: „Wer wider die Ehre „des Fürsten handelt, giebt dem andern sehr leicht Bewe„gungsgründe, die Gesetze des Fürsten als Fürsten frevent„lich aus den Augen zu setzen; folglich 2c.„ Daher leitet er endlich dieses Gesetz ab: „Handele nicht wider die Ehre des „Fürsten: und im Cor. IV. Rede von deinem Fürsten nichts „als gutes und rühmliches„. Der Beweis scheinet mir

weit hergeholet zu seyn. Wenn der Fürst nicht nach seinen Rechten und Pflichten handelt, wenn er der größte Tyrann; soll ich also von ihm als einen rechtschaffenen und löbl. Regenten reden? Ich würde dergestalt ein offenbarer Lügner werden müssen. Die Furcht für bösen Folgen verbindet mich zwar unter seinen Umständen nicht die Wahrheit zu reden, oder nicht die Schande des Fürsten zu entdecken: Ich kan aber schweigen, und weder ja noch nein zu dem sagen, was dem Fürsten angehet, und mich dadurch dieser Furcht überheben. Es ist aber hier *NB* die Rede von dem, was Recht und Unrecht ist: und nach dem Recht der Weisheit bin ich die Wahrheit zu reden verpflichtet. Handelt der Fürst rühmlich; muß ich auch rühmlich von ihm reden: und handelt er als ein Thor oder Narr; so kan ich auch denselben keinen Weisen nennen, und seine Handlungen zu keinen vernünftigen Handlungen machen, wenn ich von ihm reden soll. Habe ich hier ein Recht und Pflicht ein Lügner zu seyn; so habe ich es solche unstreitig auch in allen andern Fällen, wo mich mein Vortheil dazu anreizen kan §. 10. Wenn der ungerechte Fürst oder Tyrann mit Recht von mir fordern könte, daß ich seine schändliche Handlungen preisen müßte; so würde daher folgen, daß der Fürst handeln könte, wie er wollte: er wäre unsträflich: der Unterthan habe nicht über die Handlungen des Fürsten zu urtheilen, ob sie dem Endzweck des Staats gemäs, oder entgegen, welches Hobbesische Lehrsätze. Der Hr. Verf. beziehet sich Cor. IV. auf §. 93. Cor. II., wo er lehret, daß man die größere Pflicht gegen sich der

klei-

kleinern vorziehen müsse: allein daher folget nicht, daß dem Fürsten das Recht zukomme, von den Unterthanen zu fordern, daß er seine böse Handlungen loben soll, und daß der Unterthan darzu verpflichtet sey. **Dieses Recht und diese Pflicht ist nur im Thoren und Narrenrecht gegründet** §. 14., aber dennoch nur hypothetice. Ich will den Hrn. Verf. bitten, den unter den alten JCtis berühmten Papinianus zu fragen, was er von dieser seiner Lehre halte. Er wird ihm antworten: Es wäre einem bösen Fürsten leichter, schändliche und närrische Handlungen zu begehen, als einem rechtschaffenen Manne, solche zu bemänteln, oder zu vertheidigen. Denn da der Kaiser *Bassianus* seinen Bruder ermordet, begehrte er von diesem vortreflichen, und bey seinem Hofe sowol als bey dem Rath zu Rom sehr angesehenen Manne, er solte vor dem letztern seine That vertheidigen und entschuldigen: allein derselbe bedankte sich für diesen Kayserl. Auftrag, und wolte lieber seinen Kopf verlieren, als nach den Gründen des Hrn. Verf. dem Kaiser gehorchen, und dadurch sich noch mehr in seine Gnade zu setzen. Seine Antwort auf den Kaiserl. Befehl war: Es wäre weit leichter, einen Brudermord zu begehen, als solchen zu entschuldigen. **Dergleichen Männer gehören bey dem Hn. Verf. in die Klasse, welche er Moralisten nennet, und deren es wenig giebt: aber die Klasse seiner** Politicōrum **ist desto ansehnlicher und stärker in der Welt, und diese werden dem Hrn. Verf. mehr als dem Exempel des** Papiniani **beyfallen.** Als Herzog Johannes von Burgund des Königs Bruder, Her-

zog Ludewigen von Orleans ermorden lassen, vertheidigte diese That ein Doctor *Theol.* Johannes *Parvus* in einer Rede vor einigen von den vornehmsten zu Paris versammelten Ständen. Die Gründe seiner Pflicht hierzu, die er auch beybrachte, waren, daß er dem Herzog von Burgund vor einigen Jahrē als seinen Herrn geschworen, und daß ihm dieser noch dazu vor kurzen eine sehr reiche Präbende angedeyhen lassen. **Nach unserm H. V. hatte er also Grund und Ursache genug zu dieser Vertheidigung seines gnädigst. Fürsten: allein wie war der Erfolg?** Weil der Herzog sehr mächtig und fürchterlich in Frankreich war; so konte man von dieser Seiten dem vortrefl. Vertheidiger nicht beykommen, und man brauchte einen andern Weg. Die Sorbonne, welche die Gründe des Hrn. Verf. nicht in Augen hatte, zog, oder erzwang vielmehr aus der Vertheidigungsrede verschiedene Ketzereyen, und verdamte dadurch die Rede und die Gebeine des Vertheidigers, weil er zu seinem Glück, wer weiß, wie? gar bald nach seiner Vertheidigung die Welt verlassen, zum Feuer. Es folget auch nicht daher, wie der Hr. Verf. schliesset, daß der, so von dem Fürsten übel redet, dadurch einen andern Anlaß gebe, frevendlich wider dessen Gesetze zu handeln: denn dadurch hebet er nicht die Verbindung auf, die zwischen dem Gesetz und der Handlung des andern ist, welches geschehen würde, wenn er ihn überreden würde, daß er diese Verbindung nicht habe.

Nach den bisher erklärten Gründen, spricht der Hr. V. §. 766, wird das System der Monarchomachorum über den Haufen geworfen, welches in den Sätzen bestehet: 1) die höchste Gewalt sey allezeit bey dem Volk. Der Hr. Verf. beziehet

het sich hier auf §. 748, wo dieser Satz widerleget seyn soll, allein daselbst erkläret er nur die einfachen Regierungsarten, und ich sehe darinne keine Widerlegung. Er erinnert sich zwar hier des Unterschieds inter Majestatem realem et personalem, dessen Ungrund im angezogenen §. nicht gedacht worden, worauf sich also die Monarchomachi beziehen, ungeachtet sie die translationem majestatis personalis auf den Fürsten nicht läugnen. Allein nach dem Recht der Weisheit, wovon §. 14, erhält der Fürst nur die höchste Gewalt, die Absicht des Staats auszuführen, oder sein Wohl zu befördern: weiter gehet seine höchste Gewalt nicht, und weiter wird ihm keine vom Volk übergeben.

II) „Einem übelregierenden Fürsten kan von dem Volk „durch den Sinn gefahren werden„. Der Hr. Verf. beziehet sich hier auf §. 710. 668. 718. cum Cor.: Aber §. 710. erinnert er nur, daß die Unterthanen vollkommen verpflichtet wären, den Majestätsrechte gemäs zu leben; §. 568. cum Cor. findet man nichts mehr, als daß er da behauptet, daß die höchste Gewalt im Staat keiner andern unterworfen, welches ihm auch zugestanden wird: Endlich §. 718. cum Cor. erkläret er, worinne das Laster der beleidigten Majestät bestehe, nemlich in einer Handlung, welche wider die Würde des Fürsten von einem Unterthan unternommen wird, welches auch zugestanden wird. Wenn nun aber die Majestätsrechte nicht weiter gehen, als das Wohl des Staats zu befördern; so handelt ein Unterthan den Majestätsrechten und also seinen vollkommenen Pflichten nicht entgegen, wenn er etwas gegen den Fürsten unternimmet, so weit er nicht als Fürst handelt, seine Majestätsrechte nicht brauchet, und das Wohl des Staats nicht befördert, sondern solchen entgegen handelt, wodurch §. 710. seine Abfertigung. Ob nun wol nach §. 668. keine Gewalt über die höchste Gewalt im Staat ist; so ist aber der Staat über den Fürsten; so weit er die höchste Gewalt nicht hat. Nun hat er keine Gewalt, dem Wohl des Staats entgegen zu handeln; folglich ist hier der Staat über den Fürsten, und er hat denselben nicht anders als einen treulosen und ehrvergessenen Bürger, oder auch als einen Beleidiger der Majestätsrechte anzusehen, wenn er NB. dolose gehandelt hat. Und nach §. 718. beleidiget der

Unterthan nicht die Majestät des Fürsten, wenn er sich durch seine eigene Handlungen seiner Würde selbst unwürdig machet: Er handelt also gegen ihm nicht als gegen seinen Fürsten, sondern als einen treulosen Mitbürger. Man hat also der distinction inter Majestatem realem et personalem nicht nöthig, wenn man behaupten will, daß dem Volk das Recht zukomme, den schlechten Fürsten zu seiner Pflicht anzuhalten. Man giebt aber gerne zu, daß es nicht allezeit rathsam ist, sein Recht zu gebrauchen, welches auch ofte nur gegen seines gleichen oder etwas höhern statt findet, wenn man daher grössere Uebel zu fürchten, als man durch den Gebrauch seines Rechts abwenden würde: und wenn man also sehr ofte verpflichtet ist, sein Recht nicht zu gebrauchen; so folget nicht daher, daß man kein Recht habe.

III) „Das ganze Volk ist über den Fürsten (nemlich wenn „er seine Gewalt nicht recht anwendet vermöge vorherge„den, aber nicht, wenn er solche gehörig anwendet). Der Hr. Verf. läugnet aber solches überhaupt, und seine daselbst angezogene §§. beweisen nichts. Vielmehr wenn der Gegensatz oder der Satz des Hrn Verf. angenommen würde, würden die Hobbesische vortreff. Lehrsätze auch angenommen werden müssen, und die nur im Recht der Eigenliebe oder der Thorheit ihren Grund haben.

IV) „Ein jeder kan den Fürsten widerstehen, wenn er Un„recht thut, und V) Unterobrigkeiten können sich dem Für„sten entgegen setzen. Wenn diese Sätze unter der Bedingung angenommen werden, wenn er Unrecht thut; so sind sie untadelhaft, woferne man nur darauf siehet, was Recht ist: denn er handelt dergestalt nicht als Fürst, sondern als ein treuloser Bürger, wenn es mit Willen und Vorsatz geschiehet: Ob wol selten das Recht zu gebrauchen, um sich oder dem Staat nicht größere Uebel zuzuziehen, ohne geringere zu heben, wie mehr gedacht. Das Gegentheil von diesen Sätzen sind die Sätze des Hobbes, dadurch er alle Tyranney gründet und rechtfertiget, und ich sehe aus dargegen angezogenen §§. von den Hrn. Verf. nicht, wie er solche widerleget.

VI) „Ein absoluter Monarch ist ein Tyrann. Entweder verstehet man unter einen absoluten Monarchen den Fürsten, dem

dem die höchste Gewalt aufgetragen worden, das gemeine Wohl nach seinen Urtheilen zu befördern, weswegen er dergestalt keine Gewalt hat, etwas gegen das Wohl des Staats zu unternehmen. Auf solche Weise ist dieser Satz nicht wahr. Brauchet er seine höchste Gewalt anders; so handelt er als ein Tyrann, und nicht als ein absoluter Monarch, NB wie er vom Volke angenommen worden. Verstehet man aber unter einen absoluten Monarchen einen Fürsten, den die höchste Gewalt aufgetragen worden, solche nach seinen Gefallen zu gebrauchen; so muß man ein Volk annehmen, das noch etwas dummer und weniger gesittet ist, als die Schwarzen, weil es sich so schlechterdings der Willkühr und dem Joch eines Menschen unterwirfet. Hier würde der Satz der Monarchomachorum wohl insgemein richtig, aber doch nicht allezeit nothwendig wahr seyn. Man findet selten einen Fürsten, der ein Trajanus und Antoninus.

Hiebey will ich erinnern, daß man einen Unterscheid unter einen groben und feinen Tyrannen zu machen: Jener handelt zum Verderben des Staats, dieser aber setzet seine Vollkommenheit wider Recht und Pflicht der Vollkommenheit des Staats vor, handelt aber nicht zum Verderben des Staats; obwol seine Handlungen nicht dem Staats Besten allezeit gemäs, sondern ofte entgegen sind. Dieser lädiret wohl den Staat, aber nicht so hart als jener, weswegen die Rechte des Staats gegen jenen viel weiter gehen, als gegen diesen.

Ad §. 786. sq. Hier entstehen die Schranken der Majestäten entweder aus dem pacto subjectionis oder aus der Natur. In civitate necessaria entstehen die Majestätsschranken aus der Natur §. 788., welches nichts anders heißen kan, als der Fürst kan aus keiner groben oder närrischen Eigenliebe handeln, und dadurch den Staat nicht lädiren: aber weil ein solcher Staat nicht anders als eine societas herilis zu betrachten, vermöge obigen; so hat der Fürst hier seine Vollkommenheit zum Endzweck, und die Vollkommenheit des Staats ist davon ein Mittel. **Er kan also als ein Thor in Ansehung vieler Bürger insbesondere, auch des Staats selbsten handeln,**

handeln, ob er gleich denselben von außen und innen Sicherheit verschaffet in Ansehung der Unterthanen unter einander selbst: Er kan ihre Güter nach Gefallen an sich ziehen, auch Grausamkeiten aus nichtswürdigen und erdichteten Ursachen an ihnen verüben, wie die Türkischen und andere morgenländische Monarchen thun.

Ad §. 792. Obgleich kein pactum commissorium errichtet worden: so verlieret doch der Fürst die höchste Gewalt, wenn er solche nicht gehörig, sondern wider das Wohl des Staats anwendet; denn auf solche Weise bricht er das Pactum subjectionis, und machet dadurch seine Unterthanen von ihrer Pflicht los. Ich rede hier nur von dem Recht, aber nicht von dem Gebrauch desselben, welcher seine gewisse Einschränkungen, wovon schon oben, erhält.

Ad §. 793. saget der Hr. Verf. „Der „Fürst verlieret alsobald nicht die höchste „Gewalt, wenn er die Fundamentalgesetze „oder Capitulationen aus den Augen setzet, „wo es nicht durch ein pactum commisso„rium ausgemacht worden„. Allein hier ist zu unterscheiden: er maßet sich entweder mehr Recht an, als ihm vom Volk gegeben worden, und wendet sie zum Wohl des Staats an, oder er mißbrauchet seine Rechte,

te, und gehet darin weiter, als ihm erlaubet ist. Im ersten Fall kan er dadurch die höchste Gewalt nicht verlieren, aber wol im andern Fall, weil er dadurch den Staat von seiner Pflicht gegen ihn aus dem Vertrag los machet. Es saget der Hr. Verf. wol: „Daraus kan nicht gefolgert werden, daß „einer deswegen Rechte verlieren soll, weil „er sich anderer angemaßet ꝛc. Dieses hat wohl statt, wenn sie nicht also commun sind, daß die Obligation bey den Unterthanen, die in Ansehung eines Rechts verschwindet, oder nicht statt hat, die Obligation bey ihnen, die sich auf ein ander Recht beziehet, nicht zugleich aufhebet. Z. E. Wenn der Fürst sich ein Recht anmaßet, mit seinem eigenen oder Privatvortheil zum Nachtheil des gemeinen Besten zu handeln; so hat mit diesem angemaßten Recht keine Pflicht bey dem Staat statt: und hebet dadurch die Pflicht bey demselben gegen dem Fürsten auf, da er durch Mißbrauch seiner Gewalt, das *Pactum* mit dem Volke bricht, wodurch dasselbe sogleich los ist. Wenn ein Theil einen Vertrag nicht halten will, oder bricht, quoad essentialiam, so ist wol dadurch der andere Theil nicht genöthiget; daß er davon abgehet: wenn er aber davon abgehen will; so hat er hierzu unstreitig das Recht.

§. 16.

§. 16. Wenn wir das Kirchenrecht in Betrachtung ziehen wollen, wovon der Hr. V. §. 869. sqq.; so muß ein Unterschied unter dem wahren und falschen oder thörichten Kirchenrecht gemacht werden. Das wahre nenne ich den Inbegrif derjenigen Gesetze, nach welchen der wahre Gottesdienst in einem Staat erhalten, und unterhalten wird. Der wahre Gottesdienst bestehet in den Handlungen vernünftiger Geschöpfe, die dem Endzweck GOttes gemäs eingerichtet werden, oder in der Beobachtung der Pflichten gegen GOtt. Hieraus ist zu urtheilen, was ein falscher Gottesdienst, wovon §. 6. und was falsche Kirchenrechte, die in der That keine Rechte vermöge obigen. Ich will nur einige Anmerkungen über die Lehren des Hrn. Verf. mittheilen.

Ad §. 872. Daß Glaube, Meynung, Wissenschaft, Liebe, Vertrauen &c. und also die Religion nicht äußerlich könne erzwungen werden, ist eine unläugbare Sache. Der Hr. V. leget diesen Satz zum Grunde: „Zu demjenigen, „was sich einer, der weder schuldhaft noch freventlich handelt, als ein Uebel vorstellet, dazu kan er „nicht gezwungen werden: denn wer dasjenige, „was er sich als ein Uebel vorstellet, vollbringet, „zeiget ein Bestreben, das Naturgesetz zu violiren. „Da wir nun niemand mit Recht zwingen können, „daß

„ daß er dieses thut; so hat niemand ein Recht, „ den andern zu zwingen / dasjenige zu thun, was „ er sich als böse vorstellet ꝛc. Es folget aber daher nicht / daß er dadurch wirklich das Naturgesetz violire, ob es wol nach seiner Intention richtig ist: denn es kan sich einer etwas als böse vorstellen, das ihm in der That gut ist: und wenn er das Böse nach seiner Intention wirklich machet; so handelt er also nur nach seiner Absicht dem Naturgesetz, aber nicht wirklich, entgegen. Ferner folget der Gegensatz, den er behaupten will, nicht daher: Wer dasjenige, was er sich als ein Uebel vorstellet, nicht vollbringen will; der handelt dem Naturgesetz gemäs. Es ist wiederum richtig nach seiner Intention, aber nicht allezeit in der That: denn da wir natürlich das Gute wollen/ und das Böse verabscheuen; so würde also ein jeder, er möchte handeln, wie er wolte, dem Naturgesetz gemäs handeln/ wenn er seine ihm beywohnende Kräfte in Erforschung der Sittlichkeit des Gegenstandes angewendet. Wenn diese Lehre des H. V. wahr, und gegründet ist; so hat man den berühmten Schmaus in seinen schönen und herrlichen Lehren Unrecht gethan, daß man sie so schädlich und ärgerlich gehalten und dafür ausgeschrien. Wer wird

aber

aber sagen köñen, daß derjenige seine Vollkom̃enheit durch seine Handlung wirklich allezeit befördert, und dem Naturgesetz gemäs lebet, der solche für ein Mittel dazu ansiehet? Da nun ein solcher dergestalt dem Naturgesetz entgegen handeln kan; so kan er mit Recht gezwungen werden, daß er dasjenige vollbringet, was er sich als böse vorstellet, und dasjenige unterlässet, was er als gut sich vorstellet, ob er gleich nicht gezwungen werden kan, daß er sich dasjenige, was er sich als böse vorstellet, als gut vorstellet. Und wie oben gezeiget worden ist nach den Gründen des Hrn. Verf. bey einem gut, was dem andern böse ist, und sind also diese Wörter leere Wörter. Das wahre Gute kan nur nach dem göttlichen Endzweck, als den einigen ersten Grund, und hernach aus der allgemeinen Vollkommenheit beurtheilet werden, wie ich auch oben gezeiget. Auch giebt der Hr. Verf., wie oben angemerket worden, dem Fürsten das Recht ein ungesittet Volk unter seine Herrschaft zu bringen, um es gesittet zu machen: wie reimet sich dieses hiermit? Und wie viele werden im bürgerl. Leben zu was mit Recht gezwungen, daß sie sich als böse vorstellen? Würden sie sich dergleichen als gut vorstellen; so würden sie dasselbe freywillig thun. Hieraus

Hieraus folgert nun des Hn. Verf. §. 873. „daß „niemand zum innern und äußern Gottesdienst könne gezwungen werden ꝛc. Dieses hat seine Richtigkeit, weil es physice unmöglich in Ansehung des ersten: und weil sich der äußerliche darauf beziehet; so kan dieser auch nicht erzwungen werden, wenn man es eigentlich verstehet. Zu den Handlungen des äußerl. Gottesdienstes kan einer wol gezwungen werden: allein weil der innere nicht vorhanden, und dadurch dieser nicht bestimmet wird; so würden nur solche Handlungen einen Menschendienst anzeigen: Z. E., wenn einer gezwungen würde, vor einem Abgott niederzufallen, davon er doch die Ungereimtheit erkente; so würde dieses kein Dienst für diesen Abgott seyn, sondern vielmehr für denjenigen, der ihn dazu zwingen lassen würde. Gegen den Beweis dieses Satzes des Hn. Verf., daß keiner zum äußerl. Gottesdienst mit Recht gezwungen werden könne, weil es dergestalt erlaubet wäre, einem zu etwas zu zwingen, daß dem Naturgesetz entgegen, vermöge §. 872; frage ich demselben: ob der falsche Gottesdienst dem Naturgesetz gemäs? Wenn nun dieses nicht; so kan einer mit Recht gezwungen werden, die Handlungen eines falschen Gottesdienstes zu unterlassen: und als ein falscher Gottesdiener kan er zu Handlungen gezwungen werden, welche mit dem wahren Gottesdienst, der nur dem Gesetz der Vernunft und Weisheit gemäs seyn kan, übereinkommen.

Ad §. 874. Das Gewissen, so weit es das Urtheil von unsern Pflichten ist, kan unmöglich äußerl.

 erzwun-

erzwungen werden: aber es kan doch einer gezwungen werden, wider sein Gewissen zu handeln: 1) mit Recht, wenn das Gewissen irrig ist: 2) mit Unrecht, wenn es richtig ist, wozu aber erfordert wird, daß ein Uebel oder Gut mit einer solchen Handlung verknüpfet werden kan, das grösser ist, als dasjenige, was das Gewissen bey Beobachtung der Pflicht dem Subjekt vorstellet. Dergestalt kan keiner, der wahrhaftig GOtt fürchtet, so wenig physice als moraliter verbunden oder gezwungen werden, wider GOtt zu handeln, weil sich ein solcher in GOtt das höchste Gut vorstellet, und dasjenige für das höchste Uebel hält, was wider GOtt ist. Es ist daher nur die Freyheit des Gewissens zu concipiren, so weit es im Urtheil bestehet, und so weit als in diesem letzten Fall kein Gut oder Uebel vorhanden, das uns bestimmen kan, diesem Urtheil entgegen zu handeln. Der Hr. Verf. will daher behaupten: Niemand habe deßwegen ein Recht in foro externo über das Gewissen anderer. Wie weit dieses richtig, kan daher geurtheilet werden.

Ad §. 876. sq. Der Hr. Verf. machet hier eine Ableitung der Kirche gleichsam außer einer Gesellschaft: aber wir haben mehr Ursache, solche uns in einer Gesellschaft vorzustellen. Die Religion, nachdem sie der gesunden Vernunft gemäs ist, ist ein Mittel, das Wohl eines jeden insbesondere, außer der Gesellschaft betrachtet, und das Wohl einer Gesellschaft und eines Staats besonders zu befördern. Die wahre Religion ist also hierzu das allerbeste Mittel: diese befördert nicht nur die äußerl. Glückseligkeit,

sondern

sondern machet auch innerlich wahrhaftig glückselig, welches eine falsche nicht thun kan. Je gemäßer die Religion der gesunden Vernunft; je mehr muß sie die Absicht eines Hauses, und eines Staats befördern, und die wahre Religion muß mit den Absichten einer der Vernunft gemäßen Gesellschaft auf das beste übereinkommen, welches ein Charakter derselben ist: ich sage mit der gesunden Vernunft gemäßen Gesellschaft: Wenn z. E. in einem Staat der Fürst seine Vollkommenheit zur Absicht machet; so ist ein solcher Staat nicht der gesunden Vernunft gemäs §. 14. 15., und die wahre Religion, oder das wahre Christenthum wird der Absicht des Fürsten nicht gemäs seyn: lieget aber bey dem Staat die allgemeine Glückseligkeit §. 14. zum Endzweck; so wird das wahre Christenthum mit demselben auf das beste übereinstimmen. Weil ich nun hier von dem rede, was vor GOtt und der gesunden Vernunft Recht und Unrecht ist; so muß ich einen Staat annehmen, wo die allgemeine Vollkommenheit und Glückseligkeit zum Endzweck lieget: Denn derjenige Staat, wo der Fürst seine Vollkommenheit zum Endzweck machet, gehöret in das Reich der Thoren. In einem Staat nach dem Recht der Weisheit betrachtet, hat der Regent das Recht, die wahre Religion darinne einzuführen, und die falsche, die darinnen ist, abzuschaffen. Die wahre Religion bestehet kürzlich darinne, daß man GOtt über alles liebet, fürchtet und vertrauet. Ob ihm nun wol physice unmöglich ist, durch Verbindung und Zwang, die Begriffe, die

seine Unterthanen von GOtt haben, bey ihnen auszutilgen, und hingegen eine wahre Liebe, Furcht und Vertrauen bey ihnen gegen GOtt zu erwecken; so hat er doch das Recht, den vorigen cultum externum zu verbieten, und einen solchen, der dem wahren innern gemäs, anzuordnen, und die Mittel anzuwenden, die zu Pflanzung des innern Gottesdienstes, und dadurch des äußerl. nöthig sind, und wo solche nicht zu diesem zulangen, Verbindungen und Zwang zu gebrauchen.

So weit daher in Ansehung der Religion Verbindung und Zwang statt hat; so weit kan eine Herrschaft bey derselben statt finden §. 912. sq Es ist eben so als bey dem, wo der Hr. Verf. eine Herrschaft in Ansehung des Staats behauptet: Wie der Fürst kein Recht hat, lehren zu lassen, GOtt sey ein körperlich Wesen, er habe keine Erkäntniß von künftigen, oder ein Christl. Fürst, der wahre Glaube sey ein natürlich Werk, und rühre nicht von den Würkungen des Geistes GOttes in den Glaubigen ab; so hat er auch kein Recht, die Wissenschaften zu verbieten, oder lehren zu lassen, Hurerey, Ehebruch, Betrug 2c. wären der gesunden Vernunft gemäs, oder solche Laster durch Gesetze im Staat zu erlauben. Kan er weder durch Verbindung noch Zwang seinen Unterthanen eine wahre Liebe gegen GOtt, eine wahre Gottesfurcht einpflanzen; eben so wenig kan er durch solche Mittel seinen Unterthanen eine wahre Liebe gegen den Staat, gegen ihm selbst, und gegen einander einprägen, ungeachtet alle seine Gewalt dahin ausgehet, seine Unterthanen zu bestimmen, daß sie solche Handlungen begehen, welche der Liebe gegen dem Staat, dem Fürsten und gegen einander gemäs, oder sie bürgerlich tugendhaft zu machen, und die Bürgerlaster zu dämpfen und zu tilgen, wovon §. 14. Komt ihm nun darinne eine Herrschaft und die höchste Gewalt zu §. 14. 15; so kan ihm auch eine Herrschaft zugeeignet werden über den äußerl. Gottesdienst, oder die Gewalt und das Recht, seine Bürger zu solchen Handlungen zu verbinden, wie sie der innere Gottesdienst, wenn sie solchen hegten, bey ihnen erzeugen würde.

Es hat sich also der Fürst nur keine Herrschaft über den innern anzumaßen, so wenig als der Kaiser über meine Gedanken und Willensneigungen: Und da GOtt nur diese

Herr-

Herrschaft zukommet; so ist GOtt bey der wahren Kirche oder Christus bey der Christl. Kirche der Regent und das Haupt.

Weil man nun so wenig von einem Fürsten fordern kan, daß er in der Gottesgelahrtheit so bewandert, daß er einen Doctorem Theol. abgeben könne, als man von ihnen fordern kan, daß er ein ICtus sey, wenn er nur ein Doctor in der wahren Staatswissenschaft; so kan man auch nicht von ihm fordern, daß er die symbolischen Bücher, die Dogmatik und Liturgie verfassen soll, welches aber doch unter seiner Herrschaft und Autorität geschehen muß, wozu der Hr. Verf. dessen Confirmation nöthig erachtet, welches in der That auf eines hinaus laufet.

Warum aber dem Fürsten die höchste Gewalt in Kirchensachen zu entziehen, dazu finden sich gegründete Staatsursachen. Man hat aber den Unterscheid unter der wahren und falschen Kirche zu machen: bey der wahren, wo eine göttliche Offenbarung zum Grunde lieget, als bey der Christl. finden sich so Geheimnisse der Religion, weswegen in Ansehung derselben die Offenbarung nöthig, und daher lieget nichts daran, ja es ist desto besser, wenn der Fürst von allen eine rechte Einsicht hat, wodurch das Beste des Staats nicht wenig befördert wird. Ist es aber ein falscher und erdichteter Gottesdienst; so müssen doch dabey Geheimnisse angenommen werden, damit die Religion auf den Glauben gegründet wird: Denn wenn dies nicht seyn solte, und die Religion und ihre Gründe der Einsicht der Bürger offen stehen würde; so würde die Absicht und der Nutzen bey solcher so gleich verschwinden, indem ein jeder ihre Erdichtung gar bald erkennen würde. Die Hauptabsicht dabey würde seyn, daß die Bürger dadurch eine neue und starke Verbindung erhielten, die Staats und gemeinen bürgerl. Gesetze desto fleißiger zu beobachten: Da nun hauptsächlich das Wohl des Staats davon abhanget, daß der Fürst selbst seine Pflichten beobachtet; so hat man daher desto mehr Grund, darauf zu sehen, daß der Fürst die Religion für wahr hält, weswegen ihm die Geheimnisse derselben entzogen, und ihm solche nicht anvertrauet werden müssen, da er sonst ihre Falschheit offenbar erkennen, und sie bey ihm den größten Nutzen nicht schaffen würde, und könte, auch ihre Falsch-

heit bald dem Hof und hernach dem ganzen Staat bekant werden würde. Es ist also bey einer solchen die Kirchengewalt nur einem oder einigen Gliedern, welche eine besondere Klugheit und Frömmigkeit vor andern zeigen, anzuvertrauen, und von der weltlichen Herrschaft des Fürsten zu trennen.

§. 17. Es betrachtet der Hr. Verf. §. 946. die Völker in einem natürl. Zustand, und eignet ihnen daher gleiche Rechte und Pflichten zu, wie einzeln Menschen die in einem natürl. freyen Zustand neben einander leben, worwider nichts einzuwenden: allein daher folget der Satz noch nicht: Völker müssen gegen einander also handeln, wie es ihre Gleichheit erfordert, oder daß sie ihre Absicht auf die Gleichheit haben, welchen Satz er zum Grundsatz des Völkerrechts §. 947. annimmet: denn oben §. 4. 5. erhellet, daß die Menschen im natürl. freyen Zustand zwar auch gleiche Rechte und Pflichten haben, aber daß ein jeder dadurch verpflichtet ist, sich alle andere unterthänig zu machen, wenn es seine Kräfte zulassen, weil ein jeder seine Vollkommenheit mit Recht zum Endzweck, und die Vollkommenheit aller andern zum Mittel davon machet, welches alles seiner Lehre gemäs, wie aus §§. cit. und §. 7. sattsam erhellet. Es hat daher ein jedes Volk sich dahin zu bestreben, andere an Macht zu übertreffen, und daher

andere unter seine Botmäßigkeit zu bringen, wodurch die Gleichheit der Rechte und Pflichtē unter ihnen dennoch ihren Bestand behält, wie aus obigen sattsam zu urtheilen.

Sein Beweis von gedachtem Grundsatz ist dieser: a) „Die Völker abgesondert betrachtet, müssen also handeln, daß andere „nicht angetrieben werden, ihnen Uebel zu„zufügen. b) Ein jedes Volk muß also han„deln, daß es ein anders nicht beleidiget, „c) und derowegen also auf die Gleichheit „der Völker siehet„. Vortreflicher Beweis! a) Wenn nun aber ein Volk verpflichtet ist, nach dem Gesetz der Natur des Hrn. Verf. sich allezeit vollkommener, und sich also andere dienstbar zu machen, oder nach seiner Sprache ad ideam perfectionis augendæ zu agiren, auch die erforderlichen Kräfte dazu hat, und also andere nicht fürchten darf, warum soll es also handeln, daß andere nicht angetrieben werden, ihm Uebel zuzufügen, da es solche dergestalt nicht zu fürchten hat? Machiavell, wie schon gedacht, ist weit aufrichtiger als der Hr. Verf. gegen die Welt: derselbe erfordert von einem klugen Fürsten oder Volke die Verschlagenheit oder Kunst, sich allezeit Feinde zu erwecken, damit er durch Unterdruckung derselben

stets mächtiger und andern fürchterlicher wird, de Princ. L. 3. C. 20. Diese feine Lehre gründet sich auf das Naturgesetz des Hn. Verf. b) wie oben gezeiget worden, hat nach dem Recht des Hrn. Verf. oder der Eigenliebe keine Beleidigung statt, und ist ein leeres Wort. c) Wo nun keine Furcht bey einem Volk für andern ist; so ist kein Grund vorhanden, warum es gegen andere nicht sein Recht gebrauchen, und warum es auf die Gleichheit mit andern sehen soll: was die Gleichheit der Rechte anbetrift, die lädiret es dadurch im geringsten nicht, wie aus obigen genugsam zu urtheilen.

Ad §. 948. Hier giebt der Hr. Verf. den Begrif von dem allgemeinen Völkerrecht. Er nennet es die Wissenschaft der Gesetze, denen die Völker gegen einander gemäs zu leben haben. Das Gesetz erfordert eine Verbindung nach des Hn. Verf. Sinn: wo ist also hier die Verbindung, diese Gesetze zu beobachten? Sie muß in der Eigenliebe eines jeden Volkes zu suchen seyn, die es necessitiret, nach diesen Gesetzen zu leben, oder es kan auch die Furcht für einander seyn, wie aus obigen zu urtheilen. Ich nenne aber das Völkerrecht den Jnbegrif der

Regeln

Regeln oder Gesetze / nach welchen eine allgemeine Glückseligkeit und Frieden unter allen Völkern erhalten und befördert wird, oder die Wissenschaft davon, wovon bereits oben. Handelt ein Volk gegen diese Gesetze; so handelt es thöricht und närrisch.

Es fället also vermöge dessen, was ich gegen §. 947. beygebracht, auch die Richtigkeit dieses Satzes weg: Ein Volk darf sich kein Recht gegen ein anderes anmaßzen §. 954.

Ad §. 955. „Kein Volk, saget hier der Hr. „Verf. darf durch das Gebiet eines andern „einen Durchzug nehmen, wo es ihm nicht von „demselben erlaubet worden ꝛc. Der Beweis soll in §. 954. liegen. Nach meinem Erachten ist wohl ein Volk schuldig, bey dem andern um den Durchzug anzuhalten, und solchen alsdenn ohne einigen Nachtheil dieses Volks durch sein Gebiet zu nehmen. Gesetzt aber, es wird ihm verweigert, da doch seine Absicht oder der Krieg, den es intendiret, rechtmäßig ist; so hat es ein Recht zur Absicht, und also auch ein Recht zu den Mitteln, welchen Satz der Hr. Verf. §. 964. zum Grunde setzet: Da es nun seine Absicht nicht anders ausführen kan, als wenn

es einen Durchzug durch des andern Gebiet nimmet; so hat es also ein Recht, solchen in Weigerungsfall des andern mit Gewalt zu nehmen: oder der mich in dem Gebrauch und Ausführung meines Rechts, dadurch ihm nicht geschadet wird, hindert; der lädiret mich. Folglich ꝛc.

Ad §. 957. Hier will der Hr. Verf. behaupten, der Grund des Ranges eines Volkes vor dem andern bestehe nur in seinem Alterthum. Es ist fürs erste nicht nothwendig, daß ein Volk in einer Zusammenkunft mit andern den Rang vor andern nehme, oder denselben solchen lassen müsse: denn es giebt Mittel, wodurch dergleichen Streitigkeiten vorgebeuget werden kan: Fürs andere, wenn die Macht des einen größer ist als des andern, und was dergleichen mehr; so kan dieses eben sowohl der Grund eines Ranges desselben vor dem andern werden, als das Alterthum des Volks.

§. 960. Hier suchet der Hr. Verf. diesen Satz: Unter den Völkern, als Völkern, ist die einige gerechte Ursache zum Kriege, welchen nemlich ein Volk außer einen

Streit

Streit (seiner Pflichten) zu seinem Vortheil führet / die Violation der natürlichen Gleichheit der Völker, auf folgende Weise zu behaupten: „Denn, spricht er a) die einige „gerechte Ursache eines solchen Krieges ist die Be„leidigung, und derowegen eine Handlung, wel„che den Gesetzen entgegen. b) Aber die Hand„lungen, wodurch die natürliche Gleichheit der „Völker violiret wird, sind Beleidigungen per „§. 947; und eine Handlung, dadurch die be„stimte Gleichheit nicht aus den Augen gesetzet „wird, kan unter die Handlungen, welche dem „Völkerrecht entgegen, nicht gerechnet werden; „Folglich ꝛc. Oben ad §. 947. habe ich zugegeben, daß die Völker gleiche Rechte haben als wie einzelne Menschen im Stande der natürl. Freyheit, weil nemlich ein jeder Mensch und jedes Volk das Recht hat, sich allen andern vorzuziehen, da es nach dem Naturgesetze des Hn. Verf. die Pflichten gegen andere auf die Pflichten gegen sich selbst gründen muß: ferner weil ein jedes Volk das Recht gegen andere hat, sich solche unterthänig zu machen. Sie genießen also gleicher Rechte eines wie das andere. Allein hier will ich aus einem andern Gesichtspunkt diesen Satz läugnen, daß ein Volk mit allen andern gleicher Rechte genießet, und dadurch in einen

gleichen Zustand sich mit allen andern befindet: nemlich wenn ein Volk alle andere Völker auf sich beziehet, wie es das Naturgesetz des Hrn. Verf. erfordert, und dadurch seine Vollkommenheit zum Endzweck machet, und die Vollkommenheit aller andern Völker als Mittel oder Hindernisse davon betrachtet; so muß es sich nothwendig allen andern vorzuziehen das Recht haben, da seine Pflichten gegen sich selbst den Vorzug vor den Pflichten gegen alle andere Völker haben. Es kan also keine Gleichheit der Rechte mit andern annehmen: denn solte dieses seyn; so müssen die Pflichten gegen andere einen gleichen Rang mit den Pflichten gegen sich selbst haben: das Naturgesetz des Hrn. Verf. woher alle Rechte entstehen sollen, müßte erfordern, daß ein jeder Mensch und ein jedes Volk die Vollkommenheit anderer nicht seiner eigenen nachsetzte, sondern solchen einen gleichen Rang gäbe, welches aber nur nach dem Recht der Weisheit geschiehet, wie aus §. 7. klar. Es fließet aber ganz das Gegentheil aus dem Grundsatz und der Lehre des Hrn. Verf. vermöge obigen, weswegen daher ein jedes Volk das Recht

hat, sich andern vorzuziehen, und sich in keiner Gleichheit der Rechte mit andern zu betrachten, wodurch also die Unrichtigkeit dieses Satzes gleich in die Augen fället. Will der Hr. Verf. auf solche Weise eine Gleichheit der Rechte der Völker unter einander behaupten; so kan er die Pflichten gegen andere nicht aus den Pflichten gegen sich selbst herleiten, sondern muß solche einander gleich machen. a) Ferner hat nach den Gründen des Hrn Verf. keine Beleidigung statt §. 8. und wenn eine Handlung dem Naturgesetz entgegen seyn soll nach eben den Gründen, muß sie meiner eigenen Vollkommenheit entgegen seyn: so weit sie aber außer diesen Betracht der Vollkommenheit anderer entgegen, ist sie dem Naturgesetz nicht zuwider, wodurch auch die Unrichkeit von b) klar ist.

Ad §. 963. „In einen solennen Krieg, lehret „der Hr. Verf. ist einem Feind dasjenige nur zu „thun erlaubet, welches des Gegentheils seine „Kräfte schwächet ꝛc. Der Beweis ist, ein jedes „Volk ist ein Staat, und a) ein jeder Staat „muß seine Sicherheit erhalten §. 664. Cor. De„rowegen muß jedes Volk auf seine Sicherheit „denken. Im Krieg ist aber keine Sicherheit, wo„her folget ꝛc. Ich sehe aber nicht, wie die-

ser

ser Satz hierdurch bewiesen ist: denn a) wird nur behauptet l. c., ein Staat muß auf seine iñere und äußere Sicherheit denken. Suchet man weiter nach in dem System des Hrn. Verf.; so ist die Furcht für andere der Grund von dem Ursprung aller bürgerl. Staaten: Aus der Furcht für andere, und aus dem Grundsatz des Hrn. Verf. Ich soll meine Vollkommenheit der Vollkommenheit anderer vorsetzen, lässet sich nicht begreifen, warum einem Volk gegen seine Feinde nicht mehr im Kriege erlaubet ist, als deren Kräfte zu schwächen: vielmehr erfordern diese Gründe, sich die Feinde gänzlich unterthänig zu machen, oder auch wie die mehresten aus diesen Gründen aufrichtiger lehren, daß den Feinden gegen ihre Feinde alles erlaubet sey. Soll dieser Satz des Hrn. Verf. gegründet werden; so muß man die Gesetze der Weisheit annehmen, welche eine Liebe gegen andere gleich als gegen sich selbst erfordern, oder, daß man wenigstens einer solchen Liebe gemäs handeln soll §. 7. Wie wenig die Schranken des Rechts der Feinde gegen einander, und die Schranken des Rechts des Siegers gegen den Besiegten, die er §. 969. angiebet,

giebet, aus seinen Gründen begreiflich; erhellet genugsam aus §. 9.

§. 18. Ich will noch Brandevveinii loco einige Anmerkungen in Ansehung etlicher Grundlehren beyfügen, die ich in vorigen übergangen.

Ad §. 44. Der Hr. Verf. zeiget §. præc. seinen Begrif von der Willkühr, bey welchem, weil er als eine Grille und ein Gehirnding, das nicht begreiflich ist, da sie ohne zureichenden Grund existiren soll, schon ziemlich angefochten worden, ich nur gedenken will, daß ich nicht eingestehe, daß die Aufmerksamkeit und Reflexion willkührlich sind, wie er in seinem Discours angiebet. Denn weil mein Geist eine Kraft hat; so ist derselbe stets im Bemühen, zu wirken, und also auf seine Gegenstände Aufmerksamkeit und Reflexion anzuwenden. Gesetzt nun, mein Geist hätte eine Willkühr nach dem Sinn des Hrn. Verf., so könte ja geschehen, daß mein Geist in einer langen Zeit gar keine Aufmerksamkeit und Ueberlegung brauchte, und gar also nicht dächte, oder in einem tiefen Schlaf läge, folglich ohne alle Thätigkeit wäre, und dergestalt diese Zeit über nicht existirte. Es widerspricht aber dieses seiner Kraft, die allezeit thätig seyn muß, und wodurch er seine Wirklichkeit zeiget. Zeiget sich meinem Geist ein Objekt allein durch die Sinnen, oder durch die Einbildung, oder durch die Vernunft; so ist nothwendig, daß er solches wahrnimmet, und darauf attendiret, und da fället also die

Willkühr

Willkühr weg: Sind der Objekten mehr als eines, die sich meinem Geist auf einmal darstellen; so komt es daher, daß er auf eines mehr als die übrigen merket, weil es entweder mehr als die übrigen auf meine Sinnen wirket, oder weil ich es vor andern bereits für gut oder für böse erkant habe, oder weil ich außerdem bey dem ersten Anblick desselben ein Mittel oder Hinderniß meiner Absichten, die mir stets vor Augen stehen, darinnen wahrzunehmen meyne, und darauf also weiter attendire und reflectire ꝛc.

Ad §.48. Disc. Hier saget der Hr. Verf. „Wenn „ich etwas wollen soll, muß ich es vorhero auf „mich referiren: das stehet aber bey mir, ich kan „es auch unterlassen. E. Ist ein status möglich, „wo ich nicht will ꝛc. Hieraus will er eine Willkührlichkeit bey dieser Relation machen. Allein ich läugne, daß dieses bey mir stehet: denn weil ich mich liebe; so referire ich alle Objecta auf mich: liebe ich andere; so thue ich es auch in Ansehung ihrer, welches so gleich geschiehet, als ich mir einen Gegenstand vorstelle. Aber es kan geschehen, daß ich kein Verhältniß desselben zu mir und andern, die ich liebe, wahrnehme, und kan daher weder den Gegenstand wollen, noch verabscheuen, zwar kan dessen ungeachtet eine Verhältniß vorhanden seyn.

Ad §. 52. Schol. Disc. „Die Erfahrung lehret „es, saget hier der Hr. Verf., daß ich meine Kraft „anwenden kan, ohne daß diese Anwendung von „außen oder innen bestimmet wird„. Ich weiß

aber nicht, woher er diese Erfahrung haben muß. Wenn ich und andere nicht irren; so hanget von einer innern sittlichen Nothwendigkeit die Bestimmung zu unsern Handlungen ab, die man freye nennet. Wir haben einen Endzweck, dessen Nothwendigkeit in unserer Natur zu suchen: Der Hr. Verf. nimmet die Menschen eigenliebend an, und wenn dieses wäre; so wäre ihr Endzweck ihre eigene Vollkommenheit. Der Mensch vermöge seines Verlangens glückselig zu seyn, suchet nothwendig dessen Erreichung: und hierinne lieget ein Grund, warum er Attention und Reflexion auf die Gegenstände wendet, und sie auf seine Vollkommenheit referiret. **Es ist keine Möglichkeit vorhanden, daß er dergestalt keine Attention anwenden solte, weil es ihm sonst gleichgültig oder willkührlich wäre, daß sein Verlangen glückselig zu seyn oder seine Eigenliebe erfüllet, und dadurch sein Endzweck erreichet würde.** Wenn die Meynung des Hrn. Verf. wahr wäre; so hätte GOtt gar keine Freyheit, wenn er die vollkommenste Weisheit und Gerechtigkeit besitzen soll. Vermöge seiner Weisheit hat er den vollkommenmensten Endzweck. Ein Endzweck kan nur unter allen andern, die möglich sind, der vollkommenste seyn. Wenn er nun diesen haben soll, woferne er keine vollkommene Weisheit besitzet; so hat hierinne keine Willkühr, und also auch keine Freyheit bey ihm statt. Die Weisheit erfordert dessen vollkommene Erreichung, weswegen er dadurch die erforderlichen Mittel zu gebrauchen bestimmet ist.

Wolte man ihm eine Freyheit und Willkühr zueignen; so könte es geschehen, daß er die gehörigen Mittel nicht anwendete, oder daß er auch auf falsche verfiele. Vermöge der Gerechtigkeit, die GOtt beywohnet, muß er allen Dingen die Vollkommenheit zueignen, deren sie fähig: Soll ihm eine Freyheit und Willkühr zukommen; so kan er ihnen sowol die entgegen gesetzten Unvollkommenheiten zueignen. Also ist entweder GOtt der größte Sclav, weil ihm keine Freyheit zukommen kan, oder er kan eben sowol ungerecht, oder thöricht und närrisch als weise und gerecht handeln. Solte dieses seyn, daß er weise und gerecht handelte; so müßte es casu geschehen. Der Hr. Verf. suchet zwar diesem Einwurf in seinen philosophischen Nebenstunden zu begegnen, aber ich kan nicht sehen, daß er seinen Zweck erreichet hat. Wenn ein Vernünftiger nicht ohne Grund handelt, und sich nicht ohne Grund bestimmen kan; so hat er keine Freyheit, weil er nicht willkührlich handelt. Nun muß sich der Vernünftige nothwendig als ein Vernünftiger nach dem Zusammenhang der Dinge schicken; also hat ein Vernünftiger keine Freyheit. Hingegen je thörichter und närrischer ein anderer handelt, desto mehr Freyheit und Willkühr würde ihm zugeeignet werden können, und müssen. Wie hat aber auch ferner GOtt nach seinen Endzweck die Welt einrichten, und die Begebenheiten darinne fortsetzen können, und wie hat er von Ewigkeit den ganzen Zusammenhang der Dinge durchsehen können, wenn durch blinde Zufällen die durch die Freyheit

des

des Hrn. Verf. nothwendig sind, durch thörichte und närrische Geister, die Ordnung und Einrichtung der Welt gestöhret und geändert werden können?

Ad §. 71. sq. Man erkläret die sittliche Verbindung durch eine Verknüpfung gewisser Bewegungsgründe mit den Handlungen: Allein nach meiner Einsicht finde ich keine Richtigkeit darinne, wenn Verbindung dasjenige andeuten soll, was man dadurch anzudeuten verlanget. Es sind bey allen Handlungen, die man freye nennet, Bewegungsgründe, warum man sie begehet oder unterlässet, ob man gleich nach dem Wortgebrauch nicht sagen kan, daß man dazu verbunden: z. E., daß ich esse und trinke, davon können mein Hunger und Durst, die Speisen und Getränke, die ich vor mir habe, und die meinem Geschmacke gemäs sind, die Bewegungsgründe seyn: aber ich kan deßwegen nicht sagen, ich bin verbunden zu essen und zu trinken: man würde lachen, wenn ich diesen Ausdruck in Ernste gebrauchte. Also kan ich auch nicht sagen: ich bin verbunden, mich oder meine Kinder zu lieben, weil ich die Liebe gegen sie und gegen mich natürlich bey mir heege, und dadurch neceßitiret bin, Handlungen

zu meiner und ihrer Vollkommenheit zu unternehmen. Wenn ich das Wort Verbindung gehörig brauchen will, als beym Essen und Trinken; so muß etwas vorhanden seyn, was mich wider meinen Willen dazu neceßitiret: z. E. ich bin zu Gaste, und finde Speisen und Getränke, die nicht nach meinem Geschmacke sind: ich wolte lieber davon nicht essen und trinken, wenn ich entweder durch etwas anders meinen Hunger und Durst stillen könte, oder wenn ich nicht befürchtete, einen Mißfallen bey meinem Wirth zu erwecken, wenn ich nicht essen und trinken würde. Hier sind auch Bewegungsgründe, die mit meinen Handlungen verknüpfet sind, und die mich bestimmen, diese Handlungen zu begehen. Dort geschahe es meinen Neigungen gemäs, hier geschiehet es aber solchen entgegen. Soll ich meinen Neigungen entgegen handeln; so muß eine Nothwendigkeit vorhanden seyn, die mich dazu bestimmet. Diese kan keine natürliche seyn, sondern ist eine sittliche, weil sie in den Bewegungsgründen lieget. Dort aber war keine Nothwendigkeit vorhanden, die mich meinen Neigungen entgegē bestimte; sondern ich aß und trank mit Lust und Willen, obwol auch soweit eine Nothwendig-

wendigkeit durch die Bewegungsgründe zwischen meinen Neigungē und Handlungē entstunde. Die Verbindung ist also eine sittliche Nothwendigkeit, seinen Neigungen oder seinen Willen entgegen zu handeln. Die sittliche Nothwendigkeit entstehet nun allezeit aus Bewegungsgründen: Warum ich aber eine äußerl. sittl. Nothwendigkeit dazu erfordere, und wie ich solche von der innern unterscheide, übergehe ich hier, weil ich nur die Unrichtigkeit des bisherigen Begriffes von der Verbindung anmerken, aber mich auf die Erklärung derselben, da es meine Absicht nicht erfordert, nicht einlassen wollen. Der Tagelöhner kan also sagen, ich bin verbunden zu arbeiten, weil ich leben will, und mir keine gebratene Tauben ins Maul fliegen, da er eben kein Vergnügen an der Arbeit hat, und lieber nicht arbeiten würde, wenn es seine Nothdurft nicht erforderte. Der Schuldner, der von seinem Glaubiger vor das Gerichte citiret worden, saget ich bin verbunden, vor dem Gericht zu erscheinen: denn er würde lieber damit verschonet seyn. Hingegen ein Gelehrter, der Vergnügen an Lesen findet, kan nicht sagen, ich bin verbunden zu lesen und zu studiren, weil er

dazu nicht wider seinen Willen bestimmet ist, obwol Bewegungsgründe mit dem Lesen verknüpft sind, die aber seinen Willen und seinen Neigungen gemäs. Dieser handelt nach meinem Begrif aus einer Freyheit, jener aber, der aus einer Verbindung handelt, aus einer Sclaverey, oder wider seine Freyheit, worüber ich mich aber hier nicht weiter einlasse.

Ad §. 97. sq. Ist also der Begrif von der Verbindung nicht richtig; so sind entweder diejenigen Regeln unserer Handlungen, zu welchen wir wider unsern Willen bestimmet werden, nur Gesetze, oder wir müssen einen Unterscheid unter den Gesetzen machen. Ich empfinde eine Liebe gegen mich, vermöge deren ich in meinen Handlungen auf meine Vollkommenheit sehe: Hier ist meine Vollkommenheit eine Regel in meinen Handlungen, aber es ist keine Verbindung dazu da: Ich kan vermöge vorhergehenden nicht sagen, ich bin verbunden meine Vollkommenheit zu befördern. Ich thue es freywillig, eben so als daß ich esse und trinke, was mir wohl schmecket. Soll dieser Satz also ein Gesetz heissen: mache dich vollkommener; so muß ein sittlich Gesetz das Genus seyn, welches zwey species hat.

Ich nenne die eine freye Gesetze, weil sie ohne Verbindung sind. Die göttliche Weisheit handelt nothwendig nach gewissen Regeln und Gesetzen, aber wir können nicht annehmen, und sagen, daß sie solche wider ihren Willen beobachte, sondern sie sind dem heil. göttl. Willen gemäs. Die andere nenne ich Verbindungs- oder sclavische Gesetze, die ich zu beobachten habe, wenn ich mich nicht eines größern Gutes verlustig machen will, als mir die Unterlassung meiner Pflicht verschaffet, oder wenn ich mir nicht ein größer Uebel zuziehen will, als mir die Beobachtung des Gesetzes ist. Das Gesetz streitet hier wider meinen Willen und meine Neigungen. Es ist daher das sittl. Gesetz überhaupt eine Regel der Handlungen, wozu ein verständig Wesen sich selbst bestimmet. Hieraus ist auch leicht zu urtheilen, daß die Pflichten zweyerley, freye und sclavische sind, und daß das Wort verpflichten weiter gehet als das Wort, verbinden.

Ad §. 129. Disc. Hier beantwortet der Hr. V. die Frage, ob wir wirklich Naturgesetze haben, mit Ja, „weil wir moralische Wahrheiten hätten, de„nen vis obligatoria sua natura zukäme, 2) weil „diese natürliche Gesetze alle requisita hätten, die „ein Gesetz im eigentl. Verstand haben müßte,

„ welche requisita darinne bestehen sollen, daß sie „ vim obligatoriam haben „. Allein ich sage vermöge vorhergehenden, diejenigen moralischen Wahrheiten, die vim obligatoriam haben, machen nicht alle Moralgesetze aus: denn es sind viele, die Regeln unserer Handlungen sind, und also für Gesetze erkant werden müssen, ob sie gleich keine vim obligatoriam haben: z. E. Stehlen ist böse, ist eine moralische Wahrheit. Sie wird ein Gesetz; so bald sie eine Regel in meinen Handlungen wird. Sie wird eine, wenn ich meinen Nächsten liebe, und hat keine vim obligatoriam: das Stehlen ist nur dieser Liebe entgegen, mir aber selbst ist es nicht zuwider, wenn ich ohne Liebe gegen den Nächsten bin. In diesem Fall ist gedachte moralische Wahrheit ein Gesetz der Freyheit. So bald aber dieselbe vim obligaioriam bekomt, wenn sich einer im bürgerl. Leben die Strafe des Stranges dabey vorstellet, oder im Stande der natürl. Freyheit die Gefahr, die ihm entstehen kan/ wenn der andere das Seinige vertheidiget / dem er dasselbe entwenden will; so wird es erst ein Gesetz nach des Hrn. Verf. Sinn, und nach meiner Sprache vermöge obigen, heißet es alsdenn ein sclavisch Gesetz. Hierdurch ist

aber

aber die Frage noch nicht beantwortet: Ich würde solche mit Nein beantworten, wenn ich hier Gründe genug voraus setzen könte. Ich will also hier nur so viel sagen: weil die menschl. Natur verderbet ist; so können die wahren Regeln freyer Handlungen nicht daraus abgeleitet werden: z. E. Liebe GOtt von ganzen Herzen, und deinen Nächsten als dich selbst: diese sind die Hauptgesetze der gesunden Vernunft und der Weisheit: und wie die gesunde Vernunft und die Weisheit von der sich selbst gelassenen menschlichen Natur, nemlich so weit sie verderbet ist, entfernet sind; so sind es nothwendig diese Gesetze. Die Gesetze, die daher abgeleitet werden können, sind nur allein die wahren Gesetze, weswegen diejenigen Regeln der willkührlichen Handlungen, die aus unserer menschl. Natur abgeleitet werden / falsche Gesetze, und also in der That keine Gesetze sind, und genennet werden können. Es ist auf solche Weise das Grundgesetz des Hrn. Verf. Thue/ was dich vollkommener machet, ein Gesetz der verderbten menschl. Natur, aber kein Gesetz der gesunden Vernunft und der Weisheit, wie theils aus §. 1.4.2c. erhellet, und in folgenden noch deutl. werden wird. Es beobachten dieses

die mehresten Menschen nach ihrer ihnen beywohnenden Erkäntniß, auch so gar das Vieh, welches zwar nicht sowol als der Mensch nach der Sprache des Hrn. Verf. ad ideam augendæ perfectionis agiren kan; weil es nur nach seinen Kräften auf das ihm Gegenwärtige siehet: Aber daß Menschen GOtt von ganzen Herzen und den Nächsten als sich selbst lieben, zeiget sich selten/ weil solches nicht blos aus ihrer Natur fliesset/sondern von einer höhern Kraft in ihnen herrühret.

Ad §. 140. sq. Disc. Hier hat vielleicht der Hr. Verf. einen langen Tag nach seiner Sprache gehabt, da er so weitläuftig von dem Grundsatz handelt: weil ich aber einen kürzern habe; so will ich es auch kürzer fassen. Er beantwortet die Frage: Ob ein principium juris naturalis fundamentale vorhanden, und worinne es bestehe. Ich will hier nichts dargegen anführen, sondern diese Frage nach meiner Art beantworten: Seine und meine Leser mögen seine und meine Gründe gegen einander halten.

Ich sage alle freye Handlungen sind entweder gut oder böse, ob wir gleich solches nicht allemal und richtig erkennen, und dergestalt viele ofte für indifferent halten. Das Gute und Böse oder die Moralität

ralität der Handlungen fasset die Bewegungsgründe in sich, die uns bestimmen, (aber nicht allezeit verbinden vermöge obigen) solche zu begehen, oder solche zu meiden, nachdem sie gut oder böse sind. Das Gute ist die Regel oder das Gesetz, die Handlungen, die sich darauf beziehen, zu begehen, und das Böse die Regel oder das Gesetz, die Handlungen, die sich darauf beziehen, zu unterlassen. Es sind dergestalt alle unsere Handlungen Gesetzen unterworfen.

Nun entstehet alles Gute und Böse aus dem Verhältniß zu unserer Absicht, und zuletzt aus dem Verhältniß zu unserm Endzweck. Dergestalt ist unser Endzweck die Grundregel in unsern Handlungen. Wenn wir die Menschen eigenliebend annehmen, so hat dergestalt ein jeder eine andere Grundregel in seinen Handlungen, und also ein ander Recht als der andere, wovon schon oben §. 3., wodurch aber Recht und Unrecht, Gut und Böse ꝛc. leere Wörter werden, wie daselbst auch gezeiget worden. Also ist kein Grund vorhanden, warum wir die Grundregel, des einen der Grundregel des andern vorziehen solten. Sollen gedachte Wörter etwas bedeuten, müssen wir gemeine Gesetze, Rechte und also eine gemeine Grundregel annehmen. Die Endzwecke der Eigenliebenden lassen sich unmöglich vereinigen, und also kan kein einiger davon zur Grundregel dienen. Wir müssen einen andern haben. Welcher kan, und muß es seyn? der wahre Endzweck, nach welchem alles wahrhaftig gut, was mit demselben übereinstimmet.

Ist

Ist einer der wahre, und kan nur einer der wahre seyn; so müssen alle andere Endzwecke falsche Endzwecke seyn, die nicht mit dem wahren übereinkommen. Zwey wahre Endzwecke / nemlich die beyde erreichet werden können, und dennoch einander entgegen seyn sollen, lassen sich nicht denken. Ist ein GOtt; so hat er unstreitig vermöge seiner Weisheit den wahren Endzweck: und dieser muß also die Grundregel aller wahren Gesetze und Rechte seyn, weil alles wahrhaftig gut seyn muß, was demselben gemäs, und wahrhaftig böse, was solchem entgegen, weswegen auch die daher fließende Gesetze und Rechte nur allein die wahren seyn, und genennet werden können. Nun entstehet die Frage: worinne bestehet denn der Endzweck GOttes: er ist ja noch nicht ausgemacht? Ist dieses; so müssen wir eine Absicht annehmen, die nothwendig den göttlichen Vollkommenheiten gemäs, und die für die höchste Absicht GOttes, die nemlich alle andere in sich fasset, die wir denken können, angenommen werden kan: dieses ist die allgemeine Vollkommenheit der sittl. Welt: oder wollen wir noch weiter herunter steigen, die gemeine Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts, so weit dasselbe solcher fähig. Niemand, der vernünftig, wird läugnen können, daß diese Absicht der Weisheit GOttes gemäs / weil die Weisheit die Wissenschaft der Vollkommenheit und Glückseligkeit ist: ferner daß diese Absicht der Gerechtigkeit GOttes gemäs, vermöge deren er allen Dingen die Vollkommenheit zueignet,

deren

deren sie fähig. Also können wir mit Grunde die allgemeine Vollkommenheit und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts zur Grundregel des Rechts der Vernunft und der Weisheit unter den Menschen annehmen, und dasjenige für wahrhaftig gut halten, was mit solcher übereinstimmet, und für wahrhaftig böse, was solcher entgegen. Hieraus erhellet, daß dieser Satz für den Grundsatz paßiren kan: Thue dasjenige, was die allgemeine Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen befördert, und unterlasse rc., woraus zugleich der Unterscheid und die Falschheit des von des Hrn. Verf. angenommenen Wolfischen Grundsatzes und aller andern Grundgesetze der Eigenliebe erhellet. Wollten wir in Ansehung der Gottesverläugner kein göttlich Wesen annehmen; so würde doch dieser Grandsatz untadelhaft bleiben, weil er der Weisheit und Gerechtigkeit gemäs, und kein anderer von einer andern Bedeutung mit der Weisheit und Gerechtigkeit geräumet werden kan, wo wir die Begriffe, die wir mit der Weisheit und Gerechtigkeit verbinden, beybehalten wollen.

Ad §. 143. Disc. „Ich will diesen Satz erklä„ren, te perficias, saget hier der Hr. Verf. Meine „Vollkommenheit soll entweder der letzte Endzweck „meiner Handlungen seyn, oder sie soll die Causa „impulsiva seyn, welche mich reizet ad agendum. „Das erste hat man durch fac ea quæ te perficiunt „&c. nicht verstehen wollen. Dieses wäre egoi„stisch.

„ſtiſch. Der Senſus iſt dieſer: Wandele ſo, daß „du als ein vollkommener Menſch angeſehen wer„den kanſt: Unternimm ſolche Handlungen, die „ein vollkommener Menſch unternehmen muß. Fra„ge ich nun da nach dem ſcopo actionis; ſo kan „er ja in mir, er kan auch in einen andern ſeyn, nach „dem es die Vollkommenheit erfordert ꝛc. Mich deucht aber die Rechtfertigung des Hrn. Verf. iſt nicht gar zu glücklich gerathen. Was kan denn die Cauſa impulſiva anders in meinen Handlungen ſeyn, als die Liebe? Warum ich auf meine Vollkommenheit zuletzt ſehe, iſt die Eigenliebe, und warum ich bey Handlungen auf die Vollkommenheit des Nächſten zuletzt ſehe, nemlich daß ich ſolche ohne Abſicht auf was anders begehe, iſt die Liebe gegen den Nächſten die Cauſa impulſiva. Ich kan nicht ſehen, wie meine Vollkommenheit Cauſa impulſiva zu allen meinen Handlungen ſeyn kan, wenn ich nicht dabey die Eigenliebe annehme, die es auch nur eigentlich iſt, und ſeyn kan: und alsdenn iſt auch meine eigene Vollkommenheit mein Endzweck, welcher der Gegenſtand der Eigenliebe. Wandele ſo, daß du als ein vollkommener Menſch angeſehen werden kanſt, heißet das was anders, als mache, daß dich andere für einen weiſen, gütigen, gerechten, reichen ꝛc. Mann anſehen mögen? Es können daher zwar viele gute Handlungen in Anſehung anderer entſtehen, aber die in Anſehung meiner nicht moraliter wahrhaftig gut, ſondern böſe ſind. Lieget denn nicht dabey allezeit die eigene Vollkommenheit zum Grunde? Handele ich alſo nicht eigennützig? Dieſes kan

und wird der Hr. Verf. nicht läugnen: Er ist ja so aufrichtig, daß er die eigene Vollkommenheit zur causa impulsiva in allen seinen Handlungen machet. Gebe ich den Armen, daß ich von ihnen will gütig angesehen werden, bin ich denn gütig? bin ich nicht ein Pharisäer? Bin ich besser als der Kramer, der mir f r mein Geld ein Paquet Toback schenket? Ich bin auf solche Weise so wenig weise und gerecht. Der Weise siehet in seinen Handlungen nicht darauf, daß andere ihn für weise halten sollen; sondern er thut das Gute, weil es an sich gut ist, und also aus einer Neigung zum Guten, und siehet nicht dabey auf das Urtheil anderer. Der dieses thut, oder der ein Weiser nach des Hrn. Verf. Sinn ist; der ist auch im Stande wissentlich eine Thorheit und Narrheit zu begehen, wenn er sich unter Thoren und Narren befindet, und auf die e Weise nur ein gut Urtheil von ihnen sich versprechen kan. De Gütige und Gerechte handelt aus einer Liebe gegen den Nächsten, wo also die eigene Vollkommenheit oder die Eigenliebe nicht causa impulsiva seyn kan, sondern die Liebe gegen den Nächsten. Dieser gemachte Unterscheid, als wie der oben unter qua Moralist und qua Politicus, oder der unter der wahren und falschen Eigenliebe, sind solche verteufelte Schlupfwinkel, wohin man zu flüchten suchet, wenn man seinen Demonstrationskarrn in Koth geschoben hat, oder geschoben siehet, und nicht wohl wieder auf das Trockene bringen kan.

Ad §. 144. Disc. Lehret der Hr. Verf. „Noch andere setzen dieses: Vtilitas propria als das Fundamentum juris naturæ z. E. Rechenberg etc. Was soll diese heißen? Ist diese der Verstand, ich soll in mein interesse allezeit den scopum actionis setzen; so ist es egoistisch, folglich wider die Vernunft. Soll es aber so viel heißen: deine eigene Vollkommenheit soll die Triebfeder ad agendum seyn; so ist es ja das von uns angenommene principium etc. Entweder ich bin zu schwach, diese Unterscheidung des Hrn. Verf. einzusehen, oder es will solche gar nichts sagen, und hat kein Unterscheid statt: denn wenn in meinen Handlungen mein Interesse zum Grunde lieget; so lieget meine eigene Vollkommenheit dabey zum Grunde: und diese, oder die Absicht auf dieselbe ist die Triebfeder zu meinen Handlungen. Mich deucht, es ist gleichviel, ob ich sage, mein Interesse oder meine Vollkommenheit ist die Triebfeder zu meinen Handlungen. Der Hr. Verf. agiren ad ideam perfectionis aliorum, weil es idea perfectionis propriæ erfordert, und aus eben dem Grund ad ideam imperfectionis aliorum, wie die Ableitung der Pflichten gegen GOtt und den Nächsten aus den Pflichten gegen sich selbst zeigen, weswegen ich seine Gründe für keine andere als egoistische halten kan. Der Hr. Verf. wird mir es nicht übel deuten, daß ich aufrichtiger, als er, rede. Er würde ad ideam perfectionis suæ mehr handeln, wenn er aufrichtig gestünde, daß seine principia egoistisch, als daß er solches auf eine solche Weise, wie er gethan, von sich abzulehnen suchet.

Hauptdruckfehler welche in der 1sten Schrift der blinde bisherige Naturrechtslehrer, eingeschlichen sind.

Pag.	38.	lin.	26.	für Vernunft lies Unvernunft.
-	54.	lin.	10.	für eigennützige l. uneigennützige.
-	--	lin.	11.	für eine Liebe l. eine reine Liebe.
-	55.	lin.	18.	für eine gute uneigennützige l. uneigennützige Liebe.
-	58.	lin.	19.	für Vollkommenheit l. Unvollkommenheit.
-	60.	lin.	16.	für eine l. in
-	79.	lin.	5.	für Vorstellung l. Verstellung.
-	84.	lin.	5.	lies auf diese Weise können und werden sie unmöglich 2c.
-	93.	lin.	13.	für der l. oder.
-	97.	lin.	15.	für die l. kein.
-	110.	lin.	26.	für eigene l. einige.
-	125.	lin.	10.	für commun l. connex.
-	--	lin.	26.	l. essentialia.
-	145.	lin.	27.	für keine l. eine.
-	146.	lin.	28.	für fortsetzen l. feste setzen.

Hauptdruckfehler in der 2ten Schrift: der blinde bisherige Sittenlehrer.

Pag. 52. lin. 15. für wirkl. lies willkührliche.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Darjes, Joachim Georg,

Der blinde und vom wahren Lichte noch weit entfernte bisherige Naturrechtslehrer

Frankfurt [u.a.] 1764

Bamberg, Staatsbibliothek -- .49 H 39#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11410183-1
VD18 14515121-003